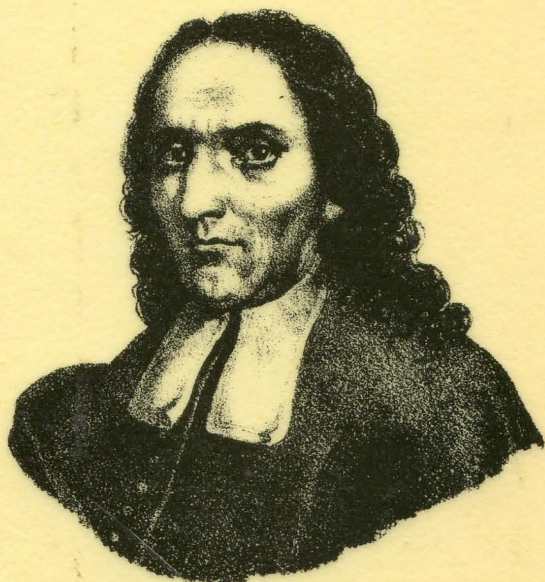


Richard Wilhelm Schmidt

***Die Geschichtsphilosophie
G.B. Vicos***

Mit einem Anhang zu Hegel



Geleitwort von Odo Marquard

Königshausen + Neumann

DIE GESCHICHTSPHILOSOPHIE VICOS

EPISTEMATA

WÜRZBURGER WISSENSCHAFTLICHE SCHRIFTEN

Reihe Philosophie

Band IX — 1982

Richard Wilhelm Schmidt

Die Geschichtsphilosophie G.B. Vicos

Mit einem Anhang zu Hegel

Geleitwort von Odo Marquard

Königshausen + Neumann
1982

*Umschlaggestaltung unter Verwendung einer
italienischen Vico-Darstellung aus dem Jahre 1835*

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Schmidt, Richard Wilhelm:
Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos : mit e. Anh.
zu Hegel / Richard Wilhelm Schmidt. — Würzburg :
Königshausen und Neumann, 1982.
(Epistemata : Reihe Philosophie ; Bd. 9)
ISBN 3-88479-050-1

NE: Epistemata / Reihe Philosophie

© Verlag Dr. Johannes Königshausen + Dr. Thomas Neumann, Würzburg 1982

Druck und Bindung: difo-Druck, Bamberg

Alle Rechte vorbehalten — Printed in Germany

Auch die fotomechanische Vervielfältigung des Werks oder von Teilen daraus
(Fotokopie, Mikrokopie) bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags

ISBN 3-88479-050-1

*Dem Zentrum für Philosophie
in Giessen gewidmet*

INHALT

Geleitwort von <i>Odo Marquard</i>	XI
Einleitung und Übersicht	1
Zitierte Vico- und Hegelausgaben	5

Erste Untersuchung:

VICOS MATERIALE GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Traditionelles. Die Vorsehung in der Geschichte

1. Zur Geschichte des Vorsehungsbegriffs	7
2. Vicos Rekurs auf die Vorsehungsdiskussion der Antike	9
3. Vorsehung und neuzeitliche Philosophien	13
4. Vorsehung und christliche Lehre	15
5. Vorsehung und vichianische Geschichtslehre	19
6. Die Depotenzierung des christlichen Vorsehungsbegriffs	24

Neuzeitliches. Die Ermächtigung des Menschen

7. Die Menschen machen ihre Geschichte selbst	29
8. Homo creator. Der Mensch als Schöpfer seiner Lebenswelt	31
9. Der lange Weg zur Humanität	36
10. Scheitern der Vernunft? Rückfall und neuer Anlauf	41
11. Die Macht der Natur	47
12. Über einige Schwierigkeiten, Vicos ‚Neue Wissenschaft‘ Geschichts- theologie, Geschichtsphilosophie oder sonst wie zu nennen	51

Zweite Untersuchung:

VICO UND DAS PROBLEM DES WISSENS

13. Vicos Bezüge zur traditionellen Metaphysik und seine Wertschätzung F. Bacons	59
14. Platonismus oder Operationalismus? Vicos Begriff der Mathematik und Naturwissenschaft	65
15. Der Drang zum Konkreten. Vico und der Humanismus	71
16. Kritik und Topik	74
17. Die Geschichte des Erkennens und die Erkenntnis der Geschichte ...	81

Dritte Untersuchung:

VICOS PROBLEME UND VICO ALS PROBLEM

18. Gegenwärtige Vico-Forschung in Deutschland	89
a. Vorbemerkung	89
b. E. Grassi	93
c. E. Kessler	97
d. St. Otto	100
e. H. Viechtbauer	106
f. F. Fellmann	111
g. Zusammenfassung und Übergang	117
19. Wirklichkeit und Fiktion	119
20. Wissenschaft und Skepsis	126

Anhang

Zur Geschichtsphilosophie Hegels

I. VON VICO ZU HEGEL

MEHRERE ZWISCHENBEMERKUNGEN

1. Über Vico, über Skepsis, und über die zentrale These der Geschichtsphilosophie	141
2. Intention der Hegel-Thematisierung im Zusammenhang mit Vico; Deutsche Vico-Rezeption bis ca. 1840; Gemeinsamkeiten zwischen Vico und Hegel	144
3. Eingrenzung und Überblick	150

II. HEGELS GESCHICHTSPHILOSOPHIE

1. Die Einleitung der geschichtsphilosophischen Vorlesungen im Überblick	153
2. Nichts Neues in Hegels Geschichtsphilosophie?	157
3. Probleme trotz Vollendung	167
a. Das Ende der Geschichte	168
b. Die List der Vernunft	176
c. Das Subjekt der Geschichte	179

LITERATURVERZEICHNIS	183
----------------------	-----

NACHTRÄGE	194
-----------	-----

Odo Marquard

GELEITWORT

Ein Geleitwort verpflichtet seinen Verfasser genrespezifisch: er hat kurz darzulegen, daß und warum das Buch, dem es vorangestellt ist, ein lesenswertes Buch ist.

Ich erfülle hier diese Pflicht mit Neigung: das Vico-Buch von Richard Wilhelm Schmidt – dem Mitherausgeber der „Gesammelten Schriften“ von Helmuth Plessner –, seine Giessener Dissertation, ist nicht nur lesenswert, sondern auch im besten Sinne lesbar: man sollte sich das Vergnügen nicht vorenthalten, sich davon durch die Lektüre selber zu überzeugen.

Dieses Buch belehrt durch fruchtbare und weiterführende Einsichten. Es greift ein in jenen Stand der Vico-Forschung, der in der „dritten Untersuchung“ des Buches – der über „Vicos Probleme und Vico als Problem“ – eindrucksvoll charakterisiert ist: innerhalb der Vico-Deutung hat das letzte Jahrzehnt nicht nur eine hohe Komplizierungs- und Irritierungsrate erbracht, sondern auch wesentliche Erkenntnisse. Hier gibt es – in der deutschsprachigen Interpretationsliteratur der 70er Jahre – insbesondere die Versuche, Vico in Kontinuität zum Humanismus und zur Geschichte der Hermeneutik zu sehen. Gerade in der letzten Zeit aber dominierten Versuche, Vico als Systemdenker und Vorläufer des transzendentalen Ansatzes zu verstehen: besonders ihnen gegenüber betont Schmidt, daß und wie Vico – als Problemdenker – der Schicksalsteilnehmer einer „Zeit“ blieb, die „die verschärfte Wiederkehr jener Wissenskrise“ ist, „die Descartes für immer überwunden zu haben hoffte“, und auf die gerade Vico mit der Verbindung von „konstruktiver Wissenschaftsskepsis“ und „systematischem Eklektizismus“ reagiert, der die „Grenzen der menschlichen Vernunft“ respektiert; „wer sich ihnen entziehen will“ – zitiert Schmidt Vico – „der sehe zu, daß er sich nicht der Menschheit überhaupt entziehe“.

Im Sinne dieser wichtigen Warnung – einer Betonung der skeptischen Elemente in Vicos Philosophie – versuchen die beiden Hauptteile des Buches die Philosophie Vicos zu interpretieren.

In seiner „ersten Untersuchung“ – der über „Vicos materiale Geschichtsphilosophie“ – zeigt der Verfasser, der Vorsehungslehren als Versuche zur Deckung von Orientierungsbedarf in Krisenzeiten versteht, daß Vicos Philosophie eine temperierte „Depotenzierung der christlichen Vorsehungslehre“ ist, durch die er die Geschichtstheologie modo modificando festhält, obwohl er zugleich den Menschen zum Geschichtstäter autonomisiert: gerade durch das perennierende

Gouvernement Gottes und die limitierende Macht der Natur bleibt der Mensch bei Vico gehindert, voll-souveränes Fortschrittssubjekt zu werden, so daß zu den „corsi“ „ricorsi“ gehören, in denen dem Menschen die Geschichte wiederum in den Verfall entgleitet. Vico hat – zeigt Schmidt – hier keine letzte Antwort, weil er keine erste Philosophie abschliessend formuliert und gegenüber jedem vorsehellen System die Probleme verteidigt gegen den Schein ihrer Auflösung.

In seiner „zweiten Untersuchung“ – der über „Vico und das Problem des Wissens“ – zeigt der Verfasser, daß das „Vico-Axiom“, das „verum-factum-Prinzip“, ein traditionsreiches Prinzip ist. Es geht in den Spuren der metaphysischen Gleichsetzung von göttlichem Erkennen und Schaffen (Augustinus) und der Tradition der operationalistischen Mathematikphilosophie seit dem Cusaner: die originale Leistung Vicos ist daher – meint Schmidt – nicht seine Erfindung, sondern seine „Übertragung“ auf die Geschichte, seine Einpassung in das „topische“ Verfahren der *sensus-communis*-Hermeneutik der Humanismustradition. Für Vico – der auch in die Geschichte des Fiktionalismus gehört – hat das die Konsequenz einer Historisierung der Gnoseologie, die aber nicht zur Biologisierung führt, sondern gerade zur emphatischen Gleichsetzung von Philosophie und Philologie.

Der „Anhang zur Geschichtsphilosophie Hegels“ schließlich intendiert nicht primär den Inhaltsvergleich der materialen Geschichtsphilosophien von Vico und Hegel, sondern will vor allem folgende These plausibel machen: der Schritt von Vicos initialer Geschichtsphilosophie in die spätere autonomistische Geschichtsphilosophie ist ein – ruinöser – Abfall von ihrem Beginn: „im Blick zurück auf Vico ... erscheint der unaufhaltsame Aufstieg der Autonomieposition als Verfallsgeschichte eines kritischen Ansatzes. Da kann man die Frage stellen, was denn die frühe Geschichtsphilosophie mit der späten überhaupt noch verbindet, und die Antwort, die hier im Blick auf Hegel versucht wird, ist die: es ist die Wiederkehr der Probleme“; wesentlicher als die Ähnlichkeiten der materialen Geschichtsphilosophien von Vico und Hegel ist die Tatsache, daß – wie bei Vico – bei Hegel die Probleme über das System siegen und gegenüber der autonomistischen Lösungswut die aporetische Position einer „skeptischen Geschichtsphilosophie“ wiederholt wird.

Bei mir wird die Lektüre des Buchs mit diesen Thesen zuallermindest mit zwei Resultaten bleibende Wirkung haben, weil ich zumindest diese Ergebnisse in meinen eigenen Perspektivenhaushalt einzuwerben gedenke. Erstens ist mir bisher noch nie mit der von Schmidts These her möglichen Klarheit der Sinn von Vicos *corso-ricorso*-Lehre einleuchtend geworden: daß sie kein Restbestand zyklischen Denkens und auch nicht primär die Antizipation der kulturmorphologischen Philosophien des polymorph je eigenen Weges der Menschen zur Humanität ist, sondern eine nüchterne Lehre von der Ohnmacht des Geschichtstäters Mensch. Dieser vermag selbst eine Vollendung nicht zu stabilisieren und riskiert darum stets den Verfall: Prometheus – sozusagen – erweist sich als Sisyphus,

auch wenn dieser die Chance behält, sich mit seinem Stein – gewissermaßen – vom Vogelsberg über die Zugspitze zum Mount Everest emporzurollen. Zweitens halte ich Schmidts Vorschlag an die Geschichtsphilosophiegeschichte für bedeutsam, nicht mehr die extrem autonomistische Geschichtsphilosophie, sondern Vicos Geschichtsphilosophie, die halb auf Gott, halb auf den Menschen setzt, eben wegen dieser weisen Halbheit zum Maßstab der Philosophie der Geschichte zu machen, an dem gemessen der Autonomismus als ruinöser Irrweg erscheint, gegen den die von ihm verdrängten Aporien verteidigt werden müssen, wie dies – in den Spuren Vicos gehend – Herder, Burckhardt und Dilthey getan haben, deren Philosophien auch Hegel anzunähern Schmidt gute Gründe beibringt. So scheint die Wiederkehr der verdrängten Probleme eine Schicksalsfigur der Geschichtsphilosophie zu sein. Das also – mindestens das – ist ein bleibender Ertrag des Vico-Buchs von Schmidt. Es ist schon allein darum das, was es auch und gerade in der Philosophie nicht eben häufig gibt: ein gutes Buch.

Es ist also ein Buch, das eines Geleitwortes nicht bedarf, um seinen Weg zu machen. Gerade weil das so ist, habe ich dieses Geleitwort – um das der Verlag mich bat – gern geschrieben.

EINLEITUNG UND ÜBERSICHT

Das philosophische Werk des Neapolitaners Giambattista Vico erfährt gegenwärtig ein Interesse, welches im Gegensatz zu früheren Thematisierungen im Zusammenhang einzelner Vicobewegungen besonders in Italien, Frankreich und England, heute ‚international‘ genannt werden kann. Die Zeit von 1968–1978 brachte – äußerlich anknüpfend an Vicos dreihundertsten Geburtstag und an die zweihundertfünfzigsten Jahrestage der „Scienza Nuova“ und der „Autobiographie“ – Veröffentlichungen hervor, die geeignet sind, festgefahrene Deutungen zu erschüttern und aufs neue Fragen an eine Philosophie zu stellen, deren Vorzüge und deren Schwierigkeiten vor allem darin begründet sind, daß sie zwischen den Zeiten steht. Vico lebte von 1668–1744, und insofern seine Schriften in die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts fallen, ist die vichianische Philosophie – in Abänderung eines Begriffs von R. Koselleck – eine Philosophie der ‚Vor-Sattelzeit‘.

Das Zentrum der Koselleck'schen Untersuchungen ist die Feststellung einer Wende in der Geschichte des Geschichtsbegriffs, einer Wende, die sich für den Zeitraum von ungefähr 1750–1790 begriffsgeschichtlich nachweisen läßt. Es kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen – und der Begriff des Sattels zielt ja selbst auf den Gedanken der Kontinuität –, daß eine solche Zeit der Wende ihrerseits auf eine ‚Vor-Zeit‘ verweist, in der durch das Auftauchen neuer Probleme alte Begrifflichkeiten zunächst im besten Sinne des Worts ‚fragwürdig‘ werden. Ein neuer Geschichtsbegriff verweist so nicht nur auf einen alten, sondern auch und vor allem auf dessen Krise. K. Löwith hat die Zeit zwischen Bossuets „Discours sur l'histoire universelle“ (1681) und Voltaires „Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations“ (1756) die „große Krise in der Geschichte des historischen Bewußtseins“ genannt, und es ist dies der Zeitraum, in den die vichianischen Schriften fallen. Es scheint deshalb ratsam, das Werk Vicos vor diesem Hintergrund zu sehen, um vorschnelle Zuordnungen in den Bereich ‚überkommener‘ Geschichtstheologie oder ‚neuzeitlicher‘ Geschichtsphilosophie zu vermeiden. Zwar ist da eine Revolution: „Die Mehrzahl der Franzosen dachte wie Bossuet, und auf einmal denken die Franzosen wie Voltaire“, schrieb bezüglich der französischen Entwicklung P. Hazard 1935 in seinem Buch „La crise de la conscience européenne“, aber seine Darstellung der zeitgenössischen Hintergründe der nur fünfunddreißig Jahre zwischen 1680 und etwa 1715 (dies ist die Zeit Vicos) umfaßte dann fünfhundert Seiten. Diese Zeit war die Zeit Malebranches, Fontenelles, Lockes, Leibnizens, Bossuets, Fenelons und Bayles. Die Hauptfrage der Philosophie lautete damals: Quid est veritas? Damit wurde zur Grundfrage der Philosophie die nach der

Erkenntnisfähigkeit und Wissenschaftsmächtigkeit des Menschen gemacht, und unter diesem Gesichtspunkt erweitert sich die Krise des historischen Bewußtseins zu einer Krise des (europäischen) Geistes überhaupt.

Vico ist lange Zeit unter dem Gesichtspunkt seiner Gegnerschaft zur Philosophie seiner Zeit interpretiert worden. Aus der unbestreitbaren Tatsache, daß Vico sich gegen die kartesianische Philosophie wandte, wurde der Schluß gezogen, daß dies eine vollständige Ablehnung der Wissenschaftsphilosophie bedeute. Dann aber hätte Vico sein Hauptwerk schwerlich eine „neue Wissenschaft“ nennen können. Im Gegenteil verweist schon dieser Titel darauf, daß Vico selbst sich in die Tradition des wissenschaftsbegründenden Denkens stellt. Wenn Vico die kartesische Antwort auf die Frage nach dem fundamentum inconcussum aller Wissenschaften für ungenügend hält, so folgt daraus nicht, daß diese Frage für ihn unerheblich gewesen wäre; in seiner Autobiographie verweist Vico auf den „neuen und großen Gedanken, in einem Prinzip alles göttliche und menschliche Wissen zu vereinigen“.

Der in diesem Sinne „systematische“ Zug der vichianischen Philosophie hat in der Geschichte der Vico-Deutung das Schicksal gehabt, als wesentliches Moment der Gesamtphilosophie Vicos verkannt zu werden. Andererseits bleibt es zweifelhaft, ob die Essenz dieser Philosophie wirklich System-Philosophie ist. Die vorliegende Arbeit sieht deshalb ihren ersten Leitgedanken darin, Vico weniger als Systemdenker denn als Problemdenker zu erweisen, was nicht ausschließt, daß das Systemkonzept einen gewichtigen Teil der problematisierenden Überlegungen Vicos ausmacht. Dabei gliedert sie sich in drei Untersuchungen zu Vico und einen Anhang zu Hegel. Die ersten beiden Untersuchungen versuchen die vichianische Philosophie von ihr selbst her sehen zu lassen und halten sich deshalb vor allem an den Text.

Dabei beschäftigt sich die *erste Untersuchung* mit Vicos materialer Geschichtsphilosophie, dem Ausweg von der Geschichtstheologie und den Tendenzen zur späteren Geschichtsphilosophie, diskutiert Gott, Mensch und Natur als mögliche Geschichtssubjekte und gelangt zu dem Schluß, daß eindeutige Thesen hier schwierig sind, und daß die Problematisierung der Geschichtsphilosophie bei Vico den Entschluß für eine bestimmte Geschichtsphilosophie in den Hintergrund treten läßt.

Die *zweite Untersuchung* setzt diesen Ansatz fort in Bezug auf die theoretische Philosophie Vicos. Anhand der vichianischen Texte thematisiert sie Vicos Bezüge zur Tradition der christlichen Metaphysik, seine humanistische Wende zum Konkreten, die Wertschätzung empirischer Wissenschaft. Über die Kennzeichnung der vichianischen Überlegungen zum neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff stellt sie schließlich die These auf, daß, wenn bei Vico überhaupt von einem einheitlichen Wissenschaftskonzept gesprochen werden soll, dieses seine Realisierung am ehesten in einer Geschichtshermeneutik findet, deren anthropologische Grundlage die Philosophie des *sensus communis* bereitstellt, überhöht

durch eine Philosophie des Geistes, die es dem vichianischen Hermeneutiker der Geschichte gestattet, die Objektivationen vergangenen Geistes sich durch das Mittel der verstehenden Philologie wiederanzueignen.

Die *dritte Untersuchung* verändert die Zugangsperspektive insofern, als sie nicht mehr primär von den vichianischen Schriften ausgeht. Vicos Philosophie erscheint hier vielmehr im Lichte der gegenwärtigen Forschung speziell in Deutschland und wird sodann zurückbezogen auf ihre Einbettung in die damals zeitgenössische Diskussion. Die Probleme der philosophischen Vico-Deutung erweisen sich dadurch als mitbegründet durch das krisenhafte Wissenschaftsdurcheinander der Vico-Zeit, deren Ausdruck die vichianische Philosophie ist und sein will, was ihren Willen zur Versöhnung ebenso betrifft wie ihren Willen zur Problematisierung der verschiedensten Wissenschaftsansätze.

Der *Anhang zu Hegel* intendiert nicht den Vergleich. Hegel hat Vico nicht gekannt, und Vicos Einfluß auf die deutsche Geschichtsphilosophie ist – wie eine zwischengeschaltete Rezeptionsgeschichte bis ca. 1840 zeigen soll – äußerst zweifelhaft. Die Frage ist vielmehr, wie sich die bei Vico letztlich unvermittelte Balance von Systemdenken und Problemdenken auf der Höhe der spekulativen Geschichtsphilosophie in Deutschland neu konstituiert. Hegel hat bekanntlich als die wahre Gestalt der Wahrheit „das wissenschaftliche System derselben“ definiert, doch wird zu zeigen sein, daß dadurch der Problemgedanke nicht im System gleichsam verschwindet. Er ist vielmehr – z.B. – in Hegels Beurteilung der politischen Gegenwart bleibend präsent.

Das gegenwärtige Interesse an der vichianischen Philosophie ist, und dies nicht ausschließlich aufgrund der erwähnten Jubelaten, außerordentlich gestiegen. Der internationale Vico-Kongreß in Venedig etwa (August 1978) hat gezeigt, daß nicht nur die Philosophen, Philologen und Geistesgeschichtler, sondern auch die Pädagogen, Anthropologen und Psychologen, ebenso wie die Sozial- und Sprachwissenschaftler heute in Vicos Schriften eine Schatzkammer von Ideen sehen, welche im neunzehnten oder gar im zwanzigsten Jahrhundert erst ihre Realisierung und Wiederentdeckung fanden. Über die fächerspezifische (und ideologische) Thematisierung hinaus jedoch lassen sich gewisse grundsätzliche Interessen und Zugangsweisen zu Vico feststellen; es gibt, wie A. Battistini in einer Arbeit über die „Tendenze attuali degli studi vichiani“ es ausdrückt, „tre linee fondamentali di ricerca: una italo-napoletana, una anglo-americana ed una tedesca“.¹ Letztere Linie, die deutsche, die sich besonders um die historisch-systematische Deutung des vichianischen *verum/factum*-Axioms zentriert, wird in der dritten Untersuchung der vorliegenden Arbeit ausführlich behandelt. Eine systematische Darstellung der internationalen Vicoforschung

1. In: Vico oggi, Roma 1979 (A. Armando Editore). Vom gleichen Autor vgl. bes. auch „Rassegna vichiana (1968–1975)“ in: *Lettere italiane* (Firenze) 1976, H. 1, 76–112

steht vor allem deswegen noch aus, weil trotz mancher Einzelbezugnahmen auf die jeweils fremdsprachige Literatur keine Einigkeit über Ansatz, Methode und Ziel der Forschung besteht.

Einigermmaßen verständnislos steht beispielsweise die italienische Richtung der nordamerikanischen Vico-Interpretation gegenüber. Im Blick auf deren aktualisierende Bezugnahmen pocht sie auf den Vorrang historisch-kritischer Untersuchungen. Alles dies hat seinen Wert. Doch sollte kein Zweifel darüber bestehen, daß eine Disjunktion, sofern sie mehr als nur methodisch und vorübergehend sein soll, hier nur die schlechteste Interpretation gebiert. Ohne ein Interesse an der Gegenwart und ohne Bezug auf die problematisierende und systematisierende Deutung der Philosophie bleibt die Vico-Philologie antiquarisch und tot; ohne philologische Rückversicherung andererseits wird die philosophische Deutung zu einem spekulativen Drahtseilakt; und die bloße Aktualisierung läuft Gefahr, (im Sinne C. Schmitts) subjektivierter Okkasionalismus zu werden: Vico wird Anlaß und Gelegenheit zur Freisetzung humanistisch-romantischer Subjektivität. Alles dies zu vermeiden war gerade eine Intention Vicos; und deshalb ist für die Zukunft auch der Vico-Interpretation zu wünschen, was Vico den Wissenschaften insgesamt wünschte: daß nämlich die „wissenschaftsmethodischen Nachteile sich ausgleichen“ und keine Methode der „anderen zum Hindernis“ wird.

Zitierte Vico-Ausgaben

1. Die originalsprachlichen Zitate entstammen ausnahmslos der achtbändigen Gesamtausgabe: G.B. Vico, *Opere* (Bari 1914–1941), z.T. späteren Neuauflagen der einzelnen Bände
 - a) *DE NOSTRI TEMPORIS STUDIORUM RATIONE* in: *OPERE* Vol. I (Hgg. G. Gentile/F. Nicolini) Bari 1914, S. 69–121
 - b) *DE ANTIQUISSIMA ITALORUM SAPIENTIA EX LINGVAE LATINAE ORIGINIBUS ERUENDA* in: *OPERE* Vol. I, S. 123–192
 - c) *DE UNO UNIVERSI IURIS PRINCIPIO ET FINE UNO* in: *OPERE* Vol. II/I, (Hg. F. Nicolini) Bari 1936, S. 39–258
 - d) *LA SCIENZA NUOVA PRIMA* in: *OPERE* Vol. III, Hg. F. Nicolini, Bari 1931⁴
 - e) *LA SCIENZA NUOVA SECONDA* in: *Opere* Vol. IV, Hg. F. Nicolini, Bari 1953⁴ (die capoversi des Originals werden hier als §§ zitiert)
 - f) *AUTOBIOGRAFIA* in: *Opere* Vol. V, Hgg. B. Croce/F. Nicolini, Bari 1929²
2. An deutschen Übersetzungen werden herangezogen:
 - a) *VOM WESEN UND WEG DER GEISTIGEN BILDUNG* (= *De Nostri Temporis..*) Lat.-dt. Ausgabe, Übers. Walter F. Otto, Nachwort C. Fr. v. Weizsäcker, Erläuternder Anhang F. Schalk, Darmstadt 1963 (Reprint der Ausg. Godesberg 1947)
 - b) *Teilübersetzung von DE ANTIQUISSIMA*, betreffend *OPERE* Nicolini Vol. I, S. 131–141 von E. Kessler in: K. Vorländer, *Gesch. d. Philosophie V* (Philosophie der Neuzeit – Die Aufklärung) rde 281, Reinbek 1967, Textteil S. 147–154
 - c) *Teilübersetzung von DE ANTIQUISSIMA*, betreffend *OPERE* Nicolini Vol. I, S. 131f., 135, 149, 179, 183 von B. Gerl in: E. Grassi, *Humanismus und Marxismus*, Reinbek 1973, S. 253–261
 - d) *VON DEM EINEN URSPRUNG UND ZIEL ALLEN RECHTS* (= *De Uno Universi Iuris..*) Übers. M. Glaner, Vorwort Th. Spoerri, Hg. v. F. Wagner/F.A. Westphalen, Zürich 1950
 - e) *DIE NEUE WISSENSCHAFT ÜBER DIE GEMEINSCHAFTLICHE NATUR DER VÖLKER*, nach der Ausgabe von 1744 übersetzt und eingeleitet von E. Auerbach, München 1924; jetzt auch in: Rowohlt's Klassiker der Literatur und Wissenschaft – Philosophie der Neuzeit Bd. 10, Reinbek 1966, mit einem Essay zum Verständnis des Werkes und einer Bibliographie von E. Hora. *Sigel NWA = Hardcoverausgabe 1924*
 - f) *AUTOBIOGRAPHIE*, nach dem Text von 1725, den Ergänzungen von 1731 und dem Zusatz von Villarosa mit erklärenden Anmerkungen und einer Einführung in Vicos philosophische Bedeutung hg. von V. Rühner, Zürich/Brüssel 1948

Zitierte Hegel-Ausgaben

- a) G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der ‚Werke‘ von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Ffm 1971 (= Suhrkamp Theorie Werkausgabe) hier zitiert mit dem Kürzel MM + Bandzahl + Seitenzahl; Beispiel: Phil. d. Gesch., MM Bd. 12, S. 345
- b) G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Herausgegeben von Hermann Glockner, 2. und 3. Auflage Stuttgart 1949–1959. (wird nur zur Zitation der Herausgeber-Vorworte benutzt)
- c) G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Herausgegeben von Joh. Hoffmeister, 5. Aufl. Hamburg 1955 (= Philosophische Bibliothek Band 171a) (wird nur zur Zitation der von G. Lasson eingefügten Hörernachschriften benutzt)

Erste Untersuchung:
VICOS MATERIALE GESCHICHTSPHILOSOPHIE

1. Zur Geschichte des Vorsehungsbegriffs

Vorsehung ist eine der Hauptkategorien der vichianischen Philosophie. Nicht erst die SCIENZA NUOVA (1725¹; 1730²; 1744³), sondern auch die ersten Schriften Vico's, vor allem seine Metaphysik mit dem Titel DE ANTIQUISSIMA ITALORUM SAPIENTIA EX LINGUAE LATINAE ORIGINIBUS ERUENDA (1710) und das rechtsphilosophische Werk DE UNIVERSI IURIS UNO PRINCIPIO ET FINE UNO (1720) zeugen von der einzigartigen Wichtigkeit, die Vico diesem Prinzip beimaß, welches auch immer dann mitgemeint ist, wenn Vico über fatum, fortuna oder casus handelt.

Solche Begriffe verweisen in die Antike, und deshalb soll hier zunächst gefragt werden: Welche Verbindungen bestehen zwischen dem christlichen Vorsehungsglauben und der Antike?

„Unter Vorsehung“, schreibt J. Konrad in ‚Die Religion in Geschichte und Gegenwart‘, „versteht der christliche Glaube die Funktion der Erhaltung, Regierung und zielbestimmten Führung, die Gott in der von ihm geschaffenen Welt in seiner Allmacht und in seiner in Jesus Christus offenbarten Vatergüte zum Heil der ihm versöhnten Menschheit wahrnimmt“.¹

Für die katholisch-dogmatische Sicht formuliert K. Rahner Vorsehung als einen „Begriff, mit dem das erkennend-planende, wollende und seinen Planwillen durchführende Verhältnis Gottes zum Ganzen der von ihm geschaffenen Welt (...) bezeichnet wird“.²

Diese beiden Definitionen sind allgemein gehalten. Sie nehmen nicht so sehr Rücksicht auf die vielen Wandlungen in den verschiedenen Dogmatiken der christlichen Kirchen. Aber sie erfüllen den Zweck, die christliche Grundanschauung über die Vorsehung festzustellen: Vorsehung bedeutet eine umfassende Sorge des christlichen Gottes für die von ihm geschaffene Welt.

1. RGG³ Bd. 6 (1962) Art. „Vorsehung“

2. LThK² Bd. 10 (1966) Art. „Vorsehung“

Zum Vorsehungsbegriff außerdem: A. Lehmkuhl, *Die göttliche Vorsehung*, Köln 1923, S. 12-16; J. Ranft, *Der Vorsehungsbegriff*, Eichstätt 1928; G. Wunderle, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, Paderborn 1924⁴, S. 177-87; H. Koch, *Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin 1932; W. Ch. Greene, *Moirai Fate Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass., 1944 (cap. 11, Fate and Providence, 331-98)

Diese Grundauffassung kann religionsgeschichtlich bis in das Alte Testament zurückverfolgt werden. Als Beispiel dafür mag Psalm 139,5 stehen: „Vorwärts und rückwärts umschließest du mich und hältst deine Hand über mir“. Freilich, es findet sich im Hebräischen Urtext kein spezifischer Ausdruck für jenes göttliche, tätige Sorgen, und auch die griechische Heilige Schrift kennt einen solchen nicht, außer (und das ist bezeichnend) in dem hellenistischen Buch von der Weisheit Salomos. Hier erscheint das Sorgen Gottes für die Welt unter dem Begriff *pronoia*.³

Und genau hier liegt das Bindeglied zwischen der alttestamentarischen Gottesvorstellung und den Vorsehungslehren der griechischen und römischen Antike. Was bedeutete den Griechen *pronoia*?

Es ist schwer zu sagen, wann der Begriff in die griechische Philosophie eingeführt wurde. Seit dem fünften Jahrhundert ist er jedenfalls nachweisbar, zum Beispiel bei Herodot und Xenophon. Seinen Ursprung hat er in der griechischen Volksreligion. Mit deren Wandel in die ersten Philosophischen Theologien, zum Beispiel bei Platon, wurde aus der *pronoia* einzelner Götter erst ein einheitliches, weltgestaltendes Prinzip, wie es in der vorplatonistischen Zeit nur in Heraklits Logoslehre und in der *nous*-Lehre des Anaxagoras aufgetreten war.

Die eigentliche Zeit der *pronoia*-Lehre ist jedoch erst der Hellenismus. Hier wurde Vorsehung im mannigfaltigen Mit- und Gegeneinander der epikureischen, skeptischen und stoischen Schulen zum großen Problem. Im Gegensatz zum allgemeinen Volksbewußtsein wurde sie von den Epikureern geleugnet. Gerade aber an den Lehren vom Zufall und vom seligen Dahinleben der Götter entzündete sich eine scharfe Kritik der stoischen Schulen, welche die umfassendste und ausgebildetste Vorsehungslehre der Antike formulierten. Diese Vorsehungslehre wurde, wie Max Pohlenz in seinem Buch über die Stoa sagt, schon im vierten Jahrhundert eine unentbehrliche Fundgrube für jeden Verteidiger des Vorsehungsglaubens.⁴ Aus ihr erst gewinnt das werdende Christentum durch eine umformende Adaptation seinen spezifischen Vorsehungsbegriff. Die Kirchenväter verbanden die stoische *pronoia*-Lehre mit der christlichen Offenbarungslehre: die kosmologisch gesehene Vorsehung wandelte sich in eine soteriologische, wie es dem transzendenten, personalen Schöpfergott mehr entsprach. Die Geschichte des Vorsehungsbegriffs ist damit nicht an ihrem Ende angelangt. Auch wäre ein weiteres Verfolgen dieser Geschichte in Bezug auf Vico nicht uninteressant. Es kam hier aber nur darauf an, die Verbindungslinie zwischen antikem und christlichem Vorsehungsbegriff zu ziehen. Vico ist zeit seines Lebens ein Verehrer der antiken Philosophie gewesen, was der in

3. z.B. Kap. XIV, 3: Aber deine Vorsehung, o Vater, regieret es (das Schiff), indem du auch im Meere einen Weg verliehest und in den Wogen einen sicheren Pfad.

4. M. Pohlenz, *Die Stoa – Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1955², 431

dieser Arbeit später behaupteten Modernität seines Gesamtwerks sicherlich keinen Abbruch tut. Auf jeden Fall gibt seine Autobiographie Aufschluß darüber, daß er sich mit ihr im Rahmen der zu seiner Zeit verfügbaren Überlieferung sehr intensiv beschäftigt hat. Mehr noch, wie die nächsten Kapitel zeigen werden, griff Vico bei seinen Argumentationen lieber auf antikes als auf mittelalterliches Material zurück.

Aber nehmen wir die Geschichte des Vorsehungsbegriffs noch einmal unter einem anderen Aspekt auf. Vorsehungslehren erweisen sich in bestimmten Zeiten als besonders aktuell. Es sind dies durchgehend Krisenzeiten, Zeiten, in denen häretische Lehren, Theorien und Philosophien, unter Umständen auch weltgeschichtliche Ereignisse, das christliche Lehrgebäude zu erschüttern drohen, wenn nicht den christlichen Glauben überhaupt als fragwürdig erscheinen lassen. Vorsehungslehren formulieren sich wohl deshalb durchgängig reaktiv: gegen Manichäismus und Gnosis bei den Apologeten, gegen den in der Völkerwanderungszeit erschütterten Glauben an die Allgegenwärtigkeit Gottes bei Augustin, gegen den Averroismus bei Thomas, gegen den modernen Skeptizismus Bayle's und den Toland'schen Deismus schließlich in der Form der *Theodicée* bei Leibniz.

Vico, der Zeitgenosse Leibnizens war, empfand seine Zeit durchaus als Krisenzeit. Wohl daher tragen seine Bemerkungen zur neuzeitlichen Philosophie in vielem apologetische Nuancierungen. Die Entwicklung der Philosophie war seit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts der Tradition, und gerade der christlich-dogmatischen Tradition nicht mehr günstig. Von hierher schon ist es durchaus verständlich, daß er, als gläubiger Katholik, die Vorsehungsproblematik in das Zentrum seiner Philosophie stellt.

Bevor nun das Spezifische an Vico's eigenem Vorsehungsbegriff erörtert werden kann, ist es notwendig, Vico's direkte Bezugnahmen zu der Geschichte der Vorsehungslehre festzustellen.

2. Vicos Rekurs auf die Vorsehungsdiskussion der Antike

Vico's philosophische Schriften sind voll von Namen antiker Autoren. Außer Platon, welcher in der Reihe der Vico'schen vier Lieblingsautoren¹ eine bevor-

1. Platon, Tacitus, Bacon und Grotius

Vgl. *AUTOBIOGRAFIA*, Opere V, 26; 39

AUTOBIOGRAPHIE 54ff., 81f.

Vgl. dazu: E. de Mas, „Vico's Four Authors“ in G. Tagliacozzo et al. (Hgg.), G.B. Vico – An international Symposium, Baltimore (The Johns Hopkins Press) o.J., 1968, S. 3-14; S. Caramella, *Vico, Tacitus and the Reason of State*, op. cit. S. 29-37; D. Faucci, *Vico and Grotius-Jurisconsults of Mankind*, ebd. S. 61-76; G. Fassò, *I „quattro Autori“ del Vico*, Milano 1949.

zugte Stellung einnimmt, sind es vor allem Philosophen und Schriftsteller des Hellenistischen Zeitalters: Stoiker, Skeptische Akademiker und Epikureer. Als Hauptvertreter dieser Schulen nennt Vico für die Stoa Zenon (aus Kytion), für die Mittlere Akademie Karneades, für die Epikureer außer Epikur selbst Ciceros Freund Atticus. Ihre Auffassung zum Problem der Vorsehung behandelt Vico wiederholt in jedem größeren Abschnitt seines Hauptwerkes der „Neuen Wissenschaft“, besonders innerhalb deren Einführung in die „Idee des Werkes“, in den ersten beiden Büchern, sowie am Schluß. Oft bestehen Vico's Bemerkungen zu diesem Thema nur aus wenigen Worten, seine Stellenhinweise sind manchmal ungenügend oder auch falsch. Unterschieden werden die Vorsehung bejahende Lehren und sie ablehnende Lehren, erstere liegen für Vico vor allem bei Platon und für die römische Zeit bei Cicero vor, letztere lieferten die Epikureer und, weil der Glaube an das Fatum nicht der Glaube an die christliche Vorsehung sein kann, auch die Stoiker. Man bemerkt leicht, daß Vico Platon als seinen besten Gewährsmann betrachtet. Emphatisch wird er in Anspruch genommen, als „Fürst“ aller Philosophen und wichtig vor allem, weil er ein politischer Philosoph ist: Platon stellt fest, „die Vorsehung lenke die menschlichen Dinge“.²

Nun erscheint eine solche knappe, dazu noch mit keinem Stellenhinweis ausgestattete Bezugnahme durchaus als etwas dürftig, und sicherlich hätte Vico durch genaueres Nachforschen bei Platon selbst entdeckt, daß eine eigentliche Vorsehungslehre, wenngleich z.B. der Ausdruck „pronoia“ einige Male gebraucht wird,³ bei Platon keinen zentralen Platz hat. Man kann jedoch ahnen, woher Vico seine These nimmt. Vico's Platonismus ist entscheidend durch das Platobild der italienischen Renaissancephilosophie geprägt, welches selbst wesentlich auf dem Neuplatonismus beruhte, der die stoische Vorsehungslehre verarbeitet hatte. Ficino hatte nach seiner so einflußreichen *Theologia Platonica* (1482) in späten Jahren auch Übersetzungen des Platonischen und des Plotin'schen Werkes verfaßt und vertrat den Platonismus durchgehend in der neuplatonischen Fassung.^{3a}

Vico nun hat in seiner Autobiographie ein eindeutiges Votum für den italienischen Renaissanceplatonismus abgegeben. Gegen das aristotelische

2. OPERE IV § 1109 (= NWA 425)

„Adunque, di fatto è confutato Epicuro, che dà il caso, e i di lui seguaci Obbes e Macchiavello; di fatto è confutato Zenone, e con lui Spinoza, che danno il fato: al contrario, di fatto è stabilito a favor de' filosofi politici, de' quali è principe il divino Platone, che stabilisce regolare le cose umane la provvidenza.“

3. bes. *Timaios* 30 b-c „So also sei, müssen wir der Wahrscheinlichkeit nach annehmen, durch Gottes Fürsorge diese Welt als ein Beseeltes und in Wahrheit mit Vernunft begabtes Lebewesen entstanden.“ (30c); zit. n. Platon, *Sämtl. Werke* Bd. 5, Reinbek 1964

3.a Zu Vicos Neoplatonismus siehe: V. Mathieu, *Vico neoplatonico*, in: Campanella e Vico. *Archivio di Filosofia* (1969) 97-108

System, welches dazu noch durch die „ausschweifenden Umgestaltungen seitens der Scholastiker bereits zu einer Fabel geworden“ war, lobte er die Metaphysik eben Ficinos, des älteren Pico della Mirandola und Patrizzi's.⁴ So ist es nicht verwunderlich, daß auch Vico's Platonbild durch diese Philosophien beeinträchtigt war.

Während Plato von Vico als Hauptzeuge für das Vorhandensein einer Vorsehung bemüht wird, werden vor allem die Epikureer als Vertreter der schärfsten Gegenposition zitiert, wie jener emphatisch bejaht wird, werden diese verneint. Vico benutzt bei der Kennzeichnung ihrer Lehren traditionelle, die epikureische Philosophie von vorneherein deklassierende *topoi*. Die christliche Lehre war diesem spätantiken System wohl nie gewogen. Die Epikureer kennen, so Vico, nichts anderes als „Körper, und mit dem Körper den Zufall“⁵, ja sie leugnen sogar die Unsterblichkeit der Seele.⁶ Nicht die Vorsehung, sondern ein blindes „Zusammentreffen der Atome“⁷ bewege die Menschen.

Vico betrachtet die Lehre vom Zufall wie überhaupt die gesamte epikureische Philosophie als Produkt einer von der „Niedrigkeit körperlichen Genusses“⁸ befleckten Metaphysik. Ganz augenscheinlich wird sie von Vico bewußt zum Gegenbild dessen stilisiert, was als christliche Philosophie der Vorsehung gilt und was er selbst als wahre Philosophie und Metaphysik in seiner Neuen Wissenschaft zu konstituieren gedenkt. So entbehrt denn seine Charakterisierung der epikureischen Philosophie bei vielen richtigen Einsichten nicht der Polemik.

Ähnlich und doch differenzierter gestaltet sich Vico's Verhältnis zu den Vertretern der stoischen Schulen. Er wird nicht müde, sie mit den Epikureern zusammen zu verdammen, und er stellt sie somit mit diesen auf eine Stufe. Insbesondere attackiert er die pantheistisch-natürliche Theologie der Stoa,⁹ ihren unpolitischen Sinn¹⁰ und geistigen Hochmut.¹¹ Hauptangriffspunkt ist jedoch

4. *Autobiografia*, OPERE V, 20..

Autobiographie 43..

5. OPERE IV § 335 (= NWA 127)

„...gli epicurei, che non danno altro che corpo e, coi corpo, il caso...“

6. OPERE IV § 130 (= NWA 76)

Die Epikureer, „oppinando che muoiano l'anime umane coi corpi“...

7. OPERE IV § 342 (= NWA 134)

„dicono che un cieco concorso d'atomi agita“

8. OPERE IV § 5 (= NWA 47)

Die epikureische Metaphysik ist beledet von der „viltà di corporali piaceri“

9. OPERE IV § 335 (= NWA 127)

„gli stoici...danno Dio in infinito corpo infinita mente soggetta al fato (che sarebbero per tal parte gli spinosisti)“

10. OPERE IV § 130 (= NWA 76)

Wie die Epikureer sollten sich die Stoiker „filosofi monastici o solitari“ nennen.

11. OPERE IV § 5 (= NWA 47)

Die stoische Metaphysik ist „sporcato da superbia di spirito“

das stoische *fatum*, die „mechanische Kette von Ursache und Wirkung“¹² der die Welt fesselnden Ursachen, welche – wie die Stoiker sagen – in Jupiter ihren letzten Grund hat, der jedoch nach ebenderselben stoischen Lehre dem Schicksal ebenfalls unterliegt.¹³ Es fällt sehr auf, daß Vico die stoische Physik und Theologie nur unter dem Gesichtspunkt des *Fatums* (heimarmene) kritisiert und den Begriff „*pronoia*“ völlig außer Acht läßt. Geschieht das ohne Grund? Zweifellos hätte er in ihm einen Anknüpfungspunkt und in beschränktem Maße einen Vorläufer seines Vorsehungsbegriffes finden können, immer vorbehaltlich einer christlichen Umformung. Man braucht nur an die besondere Sorge der Vorsehung für den Menschen zu denken, welche stoische und christliche Theologie gleichermaßen beinhalten.¹⁴

Damit hätte aber die Philosophie der Stoiker innerhalb der Durchführung des vichianischen Werkes die Funktion als Gegenbild – den zweifellos auch sie hat – wenigstens teilweise verloren und vielleicht schickte es sich für einen Christen auch nicht, die Eigenständigkeit christlicher Glaubenssätze zu untergraben.

Trotzdem gibt es einen Verbindungsweg von Vico zurück zur Stoa, mit deren Bemühungen er viel mehr gemeinsam hat, als seine Polemik gegen sie auf den ersten Blick vermuten läßt. Er geht über Cicero.

Dieser Autor, welcher, weil er Philosoph, Redner und Rechtsgelehrter in einem war, Vico besonders sympathisch erschien und dessen positive Stellungnahmen zum Vorsehungsproblem immer wieder erwähnt werden, hat in einer Art Revue antiker religionsphilosophischer Anschauungen besonders epikureische, stoische und akademische Gedanken über „Die Natur der Götter“ zusammengetragen. Dabei blieb es nicht bei einer vorstellenden Beschreibung, sondern es finden sich Passagen, und besonders ist hier der letzte Satz des dritten Buches zu nennen, in denen Cicero für die *pronoia*-Theologie der Stoiker Partei ergreift, wenngleich diese Parteinahme, ganz in der Art der Mittleren Akademie, wiederum skeptisch formuliert ist. Vico schätzte Cicero überaus und in fast jeder Beziehung. Nicht zuletzt auch hierin zeigen sich seine Beziehungen zum Renaissance-Humanismus. Wenn er auch Ciceros religionsphilosophische Abhandlung nicht erwähnt, scheint er doch auch hier dessen Auffassungen nahezustehen, zumal er sich mit Cicero in einem einig weiß; er zitiert (wie fast immer sehr frei) einen an Atticus gerichteten Satz Ciceros über eine Grundvoraussetzung philosophischer Diskussion: man könne zusammen nur dann über die Gesetze disputieren, wenn Atticus im voraus „zugestän-

de, daß es eine göttliche Vorsehung gebe“.^{14a} Just die Schrift aber, der Vico dieses Cicerozitat entnimmt (*de legibus*),¹⁵ zeugt von einer eindeutigen Beziehung Ciceros zur Stoa auf dem Gebiet der praktischen Philosophie.

Läßt sich der trotzdem oft festzustellende Affront Ciceros gegen die stoische Philosophie hinreichend damit begründen, daß die akademische Tradition eben doch den gewichtigsten Teil seines Eklektizismus ausmachte, so ist bei Vico der Grund dafür wohl in der von vorne herein feststehenden Unmöglichkeit zu suchen, daß ein nicht-platonisches und nicht-christliches System eine zureichende Vorstellung über die Vorsehung überhaupt entwickeln könnte. Deshalb, so scheint es, betrachtete er die stoische Philosophie *sub specie fati*, ohne die *pronoia*-Lehre zu berücksichtigen.

Vico's Platonismus, seine Wertschätzung Ciceros, die scharfe Ablehnung der epikureischen Philosophie und sein eigenartiges Verhältnis zur Stoa, alles dies zeigt zusammengenommen, daß Vico sich für die alten Philosophien interessierte und daß er sich dem Problem der Vorsehung mit der Berücksichtigung von deren Diskussionen näherte. Sein Interesse aber galt, wie jetzt gezeigt werden soll, ebenso den Philosophen der beginnenden Neuzeit.

3. Vorsehung und neuzeitliche Philosophien

Vico hat in seinen Schriften auch zahlreiche neuzeitliche Philosophen behandelt: Francis Bacon und Descartes lieferten ihm Anknüpfungspunkte für seine Methodenlehre und Wissenschaftstheorie, in Bodin, Machiavelli, Hobbes und den Naturrechtslehrern Grotius, Selden und Pufendorf fand er durchweg Gesellschaftstheoretiker und Staatsphilosophen. Letztere Gruppe teilte Vico wie die Vertreter der antiken Philosophien nach ihren Aussagen über die Vorsehung bzw. nach ihren Affinitäten zur epikureischen oder stoischen Philosophie ein. Die fast ausnahmslose Ablehnung der genannten Philosophien vollzieht sich teils auf der Basis des von Vico so gelobten christlichen Platonismus, teils stützt sie sich auf rein sachliche Einwände historisch-empirischer Art.

Vieles ist auch hier sehr allgemein formuliert und der Leser kann sich oft nicht des Eindrucks erwehren, daß Vico gegen bestimmte Philosophien zu Felde zieht, weil es von einem christlichen Professor gerade in Neapel ganz einfach erwartet wurde. Pierre Bayle, dem so wichtigen frühen Vertreter der aufziehenden französischen Aufklärung, der Vico wohl schon seines Skeptizismus wegen

12. *OPERE IV* § 342 (= *NWA* 134)

Die Stoiker sagen, „che una sorda catena di cagioni e d'effetti strascina le faccende degli uomini“

13. *OPERE IV* § 345 (= *NWA* 136)

14. Vgl. M. POHLENZ, *Die Stoa*, S. 100

14.a *OPERE IV* § 335 (= *NWA* 128)

„Per lo che aveva ragion Cicerone, il qual ad Attico, perch'egli era epicureo, diceva non potessero con lui ragionare delle leggi, se quello non gli avesse concesso che vi sia provvidenza divina“

15. Vico zitiert *De legibus I* (VIII/21)

verdächtig erschien,¹ wirft er vor, behauptet zu haben, die Völker könnten auch „ohne das Licht der Gottheit in Gerechtigkeit leben“,² eine Behauptung, welche bekanntermaßen Grotius ähnlich formuliert hatte und die, da sie sich damals schon nicht mehr nur bei diesen beiden fand, eine Reaktion von christlicher Seite herausforderte.

Ähnlich allgemein wird der Einwand gegen Spinoza formuliert, wenn Vico ihn einen Mann „ohne öffentlich anerkannte Religion“ nennt, „der von allen Staaten abgewiesen, aus Haß allen Religionen offenen Kampf ansagte“. Weil er nicht Theist war, spricht Vico ihm auch von vorne herein das Recht ab, sich über Staat und Gesetze zu äußern.⁴

Eingehender beschäftigt sich Vico mit den Naturrechtslehrern Grotius, Selden und Pufendorf. Alle drei hätten, so Vico, ihre Systeme auf die Vorsehung aufbauen sollen; anders mußten sie zwangsläufig irren, und Pufendorf konnte mit der epikureischen Hypothese beginnen, die den Menschen „in diese Welt gefallen sein läßt ohne jede Hilfe und Mitwirkung Gottes“.⁵

Es fällt sehr auf, daß Vico auch Grotius mit den gleichen Angriffen bedenkt wie seine anderen Gegner. Ironisch berichtet er von ihm, daß er von der Vorsehung „wegen seiner großen Liebe zur Wahrheit“ abstrahiere.⁶ Grotius ist, worauf die Autobiographie hinweist, eine der vier von Vico hochgeschätzten Autoritäten. Wie eine andere Stelle der Autobiographie zeigt, bezieht sich dies aber weniger auf den konkreten Inhalt der Grotius'schen Philosophie als auf eine spezielle systematische Intention: „Hugo Grotius aber bringt die gesamte Philosophie und Theologie in das System eines allgemeinen Rechts“.⁷

1. Die Auffassung der Skepsis von der Vorsehung schien Vico mit der des Epikureismus identisch. Beide Schulen werden oft zusammen verurteilt. Vgl. aber auch unten S. 126-140 (Kap. 20 „Wissenschaft und Skepsis“)

2. OPERE IV § 334 (= NWA 127)

„Bayle afferma nel Trattato delle comete che possano i populi senza lume di Dio vivere con giustizia; che tanto non osò affermare Polibio.... Queste sono novelle di viaggiatori, che procurano smaltimento a' loro libri con mostruosi ragguagli“

4. OPERE IV § 335 (= NWA 127f.)

„Benedetto Spinosa parla di repubblica come d'una società che fusse di mercantanti“

5. OPERE IV § 397 (= NWA 165)

„Pufendorfo l'incomincia con un' ipotesi epicurea, che pone l'uomo gittato in questo mondo senza niun aiuto e cura di Dio“

6. OPERE IV § 395 (= NWA 165)

„Grozio, per lo stesso grand'affetto che porta alla verità prescinde dalla provvidenza divina e professa che 'l suo sistema regga precisa anco ogni cognizione di Dio. Onde tutte le riprensioni, ch'in un gran numero di materie fa contro i giureconsulti romani, loro non appartengono punto siccome a quelli i quali, avendone posto per principio la provvidenza divina, intesero ragionare del diritto natural delle genti, non già di quello de' filosofi e de' morali teologi“

7. OPERE V, 39

Autobiographie Ed. Rüdner S. 81f.

Vico sieht hier wohl Parallelen zu den Intentionen der Römischen Juristen und vor allem Ciceros; diese aber waren Grotius vor allem deshalb überlegen, weil sie das natürliche Recht der Völker als von der Vorsehung eingesetzt erklärten.

Es wird hier darauf verzichtet, auch noch Vicos Hobbeskritik zu zitieren, sie ist mit vielen Vorwürfen anderen gegenüber fast identisch. Stattdessen sei auf Parallelen verwiesen, die sich bei Vico durchaus feststellen lassen. Der trostlose und schreckliche Zustand, in dem sich die Menschheit nach der Sintflut laut Vico befand, entspricht ziemlich genau dem chaotischen Urzustand der menschlichen Gesellschaft bei Hobbes. Auch bei Vico gibt es so etwas wie den Krieg aller gegen alle, und der Mensch war dem Menschen ein Wolf. Aus diesem Zustand wurde die Menschheit bei Hobbes vor allem durch Affekte, und hier besonders durch die Angst vor dem Tode, herausgeführt, und auch diese These befindet sich bei Vico in ganz ähnlicher Form: die Menschen ordnen ihre Beziehungen aufgrund der Furcht vor imaginierten Göttern.⁸

Es würde zu weit führen, solche Ähnlichkeiten hier, wo es noch primär um Vicos Vorsehungsbegriff geht, weiter aufzuzeigen. Mit dem Hinweis auf solche Parallelen, welche sich auch in Bezug auf andere von Vico befahdete Philosophen feststellen lassen, sollte nur gezeigt werden, daß Vico seine Affinitäten nicht immer aufdeckt, wie dies auch schon bei seiner Beschäftigung mit der Stoa der Fall war.

Umgekehrt, so scheint es, wird man sie ihm auch nicht immer glauben können, wo er sie betont.

4. Vorsehung und christliche Lehre

Die Kategorie „Vorsehung“ hatte seit jeher ihren festen Platz innerhalb der christlichen Theologie und Philosophie. Die Schriften Augustins und später Thomas von Aquins bestätigen dies eindeutig.¹

Von diesem ehrwürdigen Hintergrund aus bestimmt auch Vico zunächst seinen Vorsehungsbegriff, wobei er seiner Liebe zum Platonismus wegen beson-

8. Vgl. dazu bei HOBBS *Leviathan* Kap. 12 „Von der Religion“ und Kap. 13 „Von der natürlichen Bedingung der Menschheit im Hinblick auf ihr Glück und Unglück“.

Bei Vico: OPERE IV §§ 374-384 (= NWA 151-160)

Überschrift: „Della Metafisica Poetica, Che Ne Dà L'Origini Della Poesia, Dell' Idolatria, Della Divinazione E De' Sacrifici“ (§ 374). Zu Vico und Hobbes vgl. F. Vaughan, *The political Philosophy of G.B. Vico*, The Hague 1972, passim

1. Vgl. z.B. Augustinus, *De Civ. Dei* V, 11; V, 19; V, 21. Thomas, *Summa Theologiae*, Prima Pars, Quaestio XXII

ders auf Augustin zurückverweist. In seinem rechtsphilosophischen Werk *De universi iuris uno principio et fine uno* aus dem Jahre 1720 entwickelt er seinen Vorsehungsbegriff innerhalb einer systematischen Erörterung des Gottesbegriffes, wobei er schon auf frühere diesbezügliche Thesen aus seiner Metaphysik *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) zurückgreifen kann. Gott ist, wie der „heilige Augustinus in den Bekenntnissen definiert, die erhabene Philosophie nachweist und unsere Religion bekennt“, „unendliches Können, Kennen und Wollen“.² Aus diesen drei grundlegenden Wesenszügen Gottes entwickelt Vico nach dieser ersten Feststellung Gottes Allmacht (*Omnipotentia*), seine unendliche Weisheit (*Sapientia infinita*) und höchste Güte (*summa Bonitas*). Die höchste Weisheit aber ist die ewige Ordnung des Daseins (*Ordo rerum aeternus*),³ „durch die Gott auf einfachsten Wegen alles regiert; und diese Wege sind leichtesten, weil sie aus der Allmacht sich auf tun; und da sie zu Gott als dem obersten Guten führen, sind sie die besten“.⁴ Vico identifiziert nun die Weisheit Gottes auch mit der Vorsehung. Gegenüber dem mehr ontologisch zu verstehenden „ordo rerum aeternus“ wird sie dynamischer formuliert: „Sofern aber die Weisheit Gottes alles zu seiner Zeit ans Licht bringt, wird sie göttliche Vorsehung genannt“.⁵

Wie verhält es sich aber mit dem, was die Menschen Zufall oder Glück, und mit dem, was sie *Fatum* nennen? Vico erklärt diese Bezeichnungen und Unterscheidungen als subjektiv; objektiv gesehen, so sagt er, sind sie alle Formen ein- und desselben Gesetzes, sie sind „Wege“ der göttlichen Vorsehung.⁶

In seinem Hauptwerk der Neuen Wissenschaft hat Vico die Herleitung des Gottes- und Vorsehungsbegriffes in dieser ausgeführten und systematischen

Weise nicht wiederholt. Er begnügt sich hier mit verstreuten Bemerkungen, die die theologische Verankerung seiner Gedanken garantieren sollen, einzig an einer Stelle, als es um die verschiedenen Beweise der Vorsehung geht, zitiert er ziemlich wörtlich einige Partien der oben genannten Definitionen als speziell „göttliche (=theologische) Beweise.“^{6a}

Aber das Prinzip der Vorsehung bleibt trotzdem weiterhin wichtig, es bezieht sich insbesondere auf den Menschen und seine historisch-phylogenetische Entwicklung, wobei theologische Motive weiterhin an zentraler Stelle stehen.

Der Mensch, so sagt es die christliche Lehre augustinischer Prägung, besaß in seinem Urzustand die Freiheit des Willens zum Nicht-sündigen-können. Da er aber diese von Gott verliehene Willens-Freiheit dadurch mißbrauchte, daß er statt Gottes Willens seinen eigenen Willen bejahte, fiel er von Gott ab, wurde verdammt, verlor dadurch die Freiheit zum Guten und kann nur durch Gottes Gnade aus diesem Zustand Erlösung erhoffen. Vico stützte sich fest auf diese christliche Anthropologie. Sündenfall, Erbsünde, menschliche Willensfreiheit bzw. Willensunfreiheit und das Wirken der göttlichen Gnade sind unverzichtbare Bestandteile seiner Vorsehungslehre.

Vico formuliert dabei gemäß der geschichts- und gesellschaftsphilosophischen Intention seiner „Neuen Wissenschaft“ die Hauptthesen im Hinblick auf das soziale Wesen des Menschen und seine Entwicklung in der Gesellschaft:

Der Mensch war in seinem Urzustande auf Geselligkeit angelegt. Vico macht diese Anlage geradezu zur „Haupteigenschaft des Menschen“.⁷ Der „Abfall von Gott und der reinen Gerechtigkeit durch die Erbsünde“⁸ aber entmächtigte den Menschen, seiner eigentlichen Bestimmung nach leben zu können, und er

2. De Universi Iuris (OPERE II-1, 43)

Von dem einen Ursprung (Übers. Glaner, S. 18). „Deus, ut divus Augustinus in *CONFESSIONIBUS* definit, philosophia divina demonstrat et nostra religio profitetur, est Posse, Nosse, Velle infinitum...Hinc Dei esse aeternum est, et aeternitas; Dei posse maximum, omnipotentia; eius nosse veracissimum, sapientia infinita; eius velle optimum, summa bonitas“.

3. Ebda.

4. De Universi Iuris (OPERE II-1, 43)

Von dem einen Ursprung 18f. „Summa autem sapientia est ordo rerum aeternus, quo Deus per simplicissimas vias cuncta regit. Quae viae, quia ab omnipotentia patefiunt, facillimae sunt; et, quia ad Deum summum bonum ducunt, sunt omnes optimae“.

5. Loc. cit. 44

„At Dei sapientia, quatenus suo quaeque tempore cuncta promit, divina providentia appellatur... Divinae providentiae autem viae sunt opportunitates, occasiones, casus: opportunitates si optato, occasiones si praeter spem, casus si praeter opinionem“

6. Vico verweist hier auf seine Metaphysik, „ubi planissime comperimus hanc triplicem distinctionem Fortunae, Fati et Casus esse tantum subiectivam, at obiective ad unicam legem pertinere“ (Ebda); vgl. *OPERE I*, 188-90 („De Numine“, „De Fato et Casu“, „De Fortuna“)

6.a OPERE IV §§ 343-345 (= NWA 135f.)

„Per tutto ciò, entro la contemplazione di essa provvidenza infinita ed eterna questa Scienza ritrova certe divine prove, con le quali si conferma e dimostra.

Imperciocché la provvidenza divina, avendo per sua ministra l'omnipotenza, vi debbe spiegar i suoi ordini per vie tanto facili quanto sono i naturali costumi umani; perc'ha per consigliera la sapienza infinita, quanto vi dispone debbe essere tutto ordine; perc'ha per suo fine la sua stessa immensa bontà, quanto vi ordina debb'esser indiritto a un bene sempre superiore a quello che si han proposto essi uomini“ (§ 343)

OPERE IV § 346

„queste sublimi prove teologiche naturali ci carann confermate con....prove logiche“ (= speziell philosophische Beweise, R.W.S.)

7. OPERE IV § 2 (= NWA 44)

Die Philosophen haben die Vorsehung noch nicht nach der Seite hin betrachtet, „ch'era più propria degli uomini, la natura de'quali ha questa principale proprietà: d'essere socievoli“

8. OPERE IV § 2 (= NWA 44)

„...gli uomini, caduti dall'intiera giustizia per lo peccato originale...“

verfiel der Ichsucht, dem gesellschaftlichen Egoismus. So mußte Gott eingreifen, ihn auf den richtigen Weg zurückführen. Der richtige Weg, das ist für Vico der Weg zu den Recht und Gerechtigkeit stiftenden Institutionen, angefangen bei der Familie bis hin zum Staat.

Gott unterstützt den Menschen auf zweierlei Art, und zwar „auf natürlichem Weg durch die göttliche Vorsehung, auf übernatürlichem durch die göttliche Gnade“.⁹

Nur durch die Vorsehung, darauf insistiert Vico durchgehend, kann der Mensch trotz seiner gefallenen Natur zu positiven Ergebnissen (Recht und Staat) gelangen, welche letztlich als Ausdruck der großen Gnade verstanden werden müssen, die Gott den Ratschlüssen seiner Vorsehung hat dienen lassen, „durch die er die menschlichen Dinge aller Völker gelenkt hat“.¹⁰

Die „Neue Wissenschaft“ kennt aber noch andere Komponenten der christlichen Tradition, die sich ebenfalls auf das Gebiet der Geschichte beziehen.

Das jüdische Volk geht im Vergleich zu den anderen Völkern einen ganz anderen geschichtlichen Weg. Dies beruht, wie Vico sagt, vor allem auf der hebräischen Religion, die von Anfang an, „vom wahren Gott“ gegründet, an die „Göttlichkeit eines unendlichen freien Geistes“ glaubte.¹¹

Vico beharrte, was – wie später gezeigt werden soll – seinen ausdrücklich formulierten Thesen über die allgemeine Gesellschaftsentwicklung durchaus widerspricht, auf der christlich-traditionellen Trennung der antiken Völkerwelt in Juden und Heiden; ausdrücklich trennt er an einer Stelle die „Biblische Geschichte“ von den „Profangeschichten“.¹²

9. OPERE IV § 136 (= NWA 78)

„Le cose fuori del loro stato naturale né si adagiano né vi durano...Questa medesima dignità...pruova che l'uomo abbia libero arbitrio, però debole, di fare delle passioni virtù; ma che da Dio è aiutato naturalmente con la divina provvidenza, e soprannaturalmente dalla divina grazia“

10. OPERE IV § 1046 (= NWA 399)

Es soll gezeigt werden, „come l'Ottimo Grandissimo Iddio i consigli della sua provvidenza, con cui ha condotto le cose umane di tutte le nazioni, ha fatto servire agl'ineffabili decreti della sua grazia“

11. OPERE IV § 334 (= NWA 127)

OPERE IV § 167 (= NWA 86)

12. OPERE IV § 167, 168 (= NWA 86)

„La religion ebraica fu fondata dal vero Dio sul divieto della divinazione, sulla quale sursero tutte le nazioni gentili. Questa dignità è una delle principali cagioni per le quali tutto il mondo delle nazioni antiche si divise tra ebrei e genti“

5. Vorsehung und vichianische Geschichtslehre

Vorsehung und Geschichte

Vorsehung soll durch die „Neue Wissenschaft“ in der Geschichte erwiesen werden. Dies ist bereits in der dem Werke voranstehenden allegorischen Darstellung zu erkennen, welche alle Hauptgedanken des Buches veranschaulicht. Der Strahl der göttlichen Vorsehung, welche von Gott ausgeht, endet nicht bei der Metaphysik, sondern leuchtet, durch einen konvexen Edelstein verbreitert reflektiert, über die Gesamtheit der menschlichen Geschichte.²

Was ist neu an dieser Fragestellung, was macht sie interessant, was intendiert Vico mit ihr?

Bis jetzt, schreibt Vico, haben die Philosophen die Vorsehung nur in Bezug auf die „Ordnung der Natur“ betrachtet, und weil Gott auf diese Weise als „schrakenlos über die Natur herrschender Geist“ erfahren wurde, haben ihn die Menschen verehrt.³ Es gebührt Gott aber weit mehr Ehre, denn Vorsehung wirkt nicht nur in der physischen Welt, sondern auch in der des menschlichen Willens, in den „öffentlichen sittlichen Dingen, oder politischen Sitten, durch die die Völker in der Welt entstanden sind und sich erhalten“.⁴

Es geht also um die Welt des Menschen, und insofern die Haupteigenschaft des Menschen die Geselligkeit ist, geht es um den Nachweis der Vorsehung in den gesellschaftlichen Ordnungen der Menschen und um deren Geschichte. Und weil die Menschen das Ebenbild Gottes und die Krönung der Schöpfung darstellen, muß es nicht schon von daher vornehmer sein, die Vorsehung Gottes in seiner Welt zu suchen und zu erweisen, als in der Natur? Auch Vico betrachtet das Werk seiner „Neuen Wissenschaft“ als Metaphysik, deren Ziel die Vergegenwärtigung des göttlichen Wirkens in der Welt ist, aber – und das beansprucht er als seine originäre Leistung – diese Metaphysik ist nicht abstrakte Schulmetaphysik, die „nur für sich von den geistigen Dingen erleuchtet würde und nur die eigene sittliche Haltung danach regelte“⁵, sondern eine konkrete

2. OPERE IV § 5 (= NWA 47)

Vgl. Zitat Anm. 4

3. OPERE IV § 2 (NWA 44)

Die (vichianische) Metaphysik betrachtet Gott „sopra l'ordine delle cose naturali, per lo quale finora l'hanno contemplato i filosofi; perch'ella, in quest'opera, più in suso innalzandosi, contempla in Dio il mondo delle menti umane, ch'è 'l mondo metafisico, per dimostrarne la provvidenza nel mondo degli animi umani, ch'è 'l mondo civile, o sia il mondo delle nazioni“

4. OPERE IV § 5 (NWA 47)

Die Metaphysik erkennt Gott „nelle cose morali pubbliche, o sia ne' costumi civili, co' quali sono provenute al mondo e si conservan le nazioni“

5. OPERE IV § 5 (NWA 47)

Metaphysik, die diese Erleuchtung findet in der mannigfaltigen Wirklichkeit der historischen Welt. Wie aber geht man vor, um hier das Wirken der Vorsehung aufzudecken?

Vicos Methode

Ausgangspunkt hierfür ist für Vico der christliche Gottesbegriff, wie er ihn in seiner Metaphysik und seinem rechtsphilosophischen Buch bereits formuliert hatte. Was er dort über Gott und Vorsehung quasi auch noch abstrakt bestimmt hatte, versucht er jetzt in der konkreten Geschichte zu verifizieren: wenn Gott allmächtig ist, dann geschieht alles durch Gott und nicht nur in der Natur; wenn Gott höchste Weisheit besitzt, dann muß alles Ordnung beinhalten und muß diese Ordnung in der Geschichte durchgängig zu finden sein; wenn Gott gütig ist, dann kann auch die Geschichte nur gute Geschichte sein und es kann für den Menschen keine bessere geben.⁶

Vico weiß also schon vor Beginn seiner Untersuchungen, was nur das Ergebnis sein kann; Gott regiert die Geschichte, und er regiert sie planmäßig und gut. Insofern ist seine Wissenschaft Theodizee. Die Wirklichkeit soll die christliche Lehre bestätigen. Vorsehung hat innerhalb dieser Theodizee mehrfache Bedeutung, sie ist als erstes theologische Voraussetzung, sie wird als diese Voraussetzung heuristisches Prinzip (Vico nennt sie auch ihre Methode und er schaut die Geschichte „mit dem Licht der göttlichen Vorsehung“ an⁷), sie ist außerdem, da sie zu Beginn der Untersuchung noch nicht erwiesen ist, Untersuchungsgegenstand und das Vorhandensein schließlich das Ergebnis.

In Anlehnung an eine Hegel'sche Formulierung läßt sich deshalb Vico's Herangehen an die Geschichte vorläufig so feststellen: Der einzige Gedanke, den unsere Wissenschaft mitbringt, ist der einfache Gedanke der Theologie, daß die Vorsehung die Welt beherrsche, daß es also auch in der Geschichte aller Völker Gottes Willen gemäß zugegangen sei. Diese Überzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte überhaupt; in der Theologie und Philosophie selbst ist dies keine Voraussetzung.⁸

Das Ziel des Vorsehungswirkens

Ähnlich wie Vico das Vorhandensein einer Vorsehung aus der Theologie deduziert, leitet er auch das Ziel ihres Wirkens aus dem Schatz der christlichen

Grundwahrheiten ab, insbesondere aus denen der christlichen Anthropologie. Vorsehung muß nicht nur überhaupt wirken, sondern vor allem in der Geschichte, weil gerade der Mensch ihrer in besonderer Weise bedarf.

Wir erinnern uns: der Sündenfall brachte eine Entfremdung des Menschen von seinem eigensten Wesen mit sich. Der homo peccator ist fortan ein denaturiertes und depraviertes Wesen. Er ermangelt der Fähigkeit, Ordnung und Gerechtigkeit verwirklichen zu können, ist gekennzeichnet durch Egoismus und Asozialität, und er kann folglich seine Zukunft nicht selber in die Hand nehmen. Sozialität ist ihm aufgegeben, sie ist seine Bestimmung. Da er sie nicht selbst verwirklichen kann, unterstützt Gott ihn durch seine Vorsehung. Vorsehung wirkt so wesentlich als Korrektiv, sie wendet das gesellschaftliche Chaos zur gesellschaftlichen Ordnung, sie garantiert letztlich, daß der Mensch überhaupt überlebt. Das Ziel der Vorsehung ist, wie Vico sagt, die Erhaltung des menschlichen Geschlechts.⁹ Aber unter dieser Erhaltung versteht Vico nicht nur physische Erhaltung, ebensowenig wie er unter Ordnung nur äußerliche Ordnung versteht. Insofern gesellschaftliche Ordnungen das wahre Wesen des Menschen verwirklichen, müssen ihre Essentialia auch mit dessen Wesenszügen korrespondieren. Diese formuliert Vico unter der Berücksichtigung der Imago-Dei-Lehre, was sich in der „Neuen Wissenschaft“ folgendermaßen ausdrückt: gesellschaftliche Ordnungen sind nur dann gut, wenn in ihnen wie beim einzelnen Menschen der Geist den Primat über die niederen (Vico sagt auch „körperlichen“) Regungen hat; ist dies der Fall, so zeichnen sie sich durch Vernunft, Gerechtigkeit und Wahrheit aus, wenn nicht, herrschen Betrug, Laune und Gewalt.¹⁰ Just letztere Mächte aber herrschten zu Beginn der Geschichte, den Vico auf eine Zeit etwa hundert Jahre nach der Sintflut datiert. Wie erreichte die Vorsehung die Errettung des Menschen aus diesem Zustand?

Die List der Vorsehung

Vico hat sich gerade diese Frage eindeutig gestellt. Die „Neue Wissenschaft“ sollte nicht nur beweisen, daß die Vorsehung die „Königin der menschlichen Handlungen“ ist, sondern vor allem auch zeigen, auf welche Weise sie es ist; ihr Vorgehen bezeichnet Vico als eine „der wichtigsten Materien“ seiner Schrift.¹¹ In der Tat ist es höchst interessant, das Augenmerk auf dieses Vor-

6. Vgl. *OPERE IV* § 344 (NWA 135f.)

7. *OPERE IV* § 31 (NWA 64)

„Così questa NUOVA SCIENZA, o sia la metafisica, al lume della provvidenza divina meditando la comune natura delle nazioni, avendo scoperte tali origini delle divine ed umane cose tralle nazioni gentili, ne stabilisce un sistema del diritto natural delle genti“

8. Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Theorie Werkausgabe (Suhrkamp Verlag), Bd. 12, S. 20

9. *OPERE* § 1108 (NWA 424)

„per conservare l'umana generazione in questa terra“ Vgl. auch *OPERE IV* § 5 (NWA 47), hier zitiert S. 19 Anm. 4

10. *OPERE IV* § 19 (NWA 57f.)

11. *OPERE IV* § 2 (NWA 44)

„La qual condotta della provvidenza divina è una delle cose che principalmente s'occupa questa Scienza di ragionare; ond'ella, per tal aspetto, vien ad essere una *teologia civile ragionata della provvidenza divina*“

gehen zu richten, denn, müssen nicht zwei entgegengesetzte Thesen aneinandergeraten, wenn behauptet wird, daß die Vorsehung die Menschen leite und ihre geschichtliche Entwicklung bestimme, die nur auf das Böse gerichtete Willensfreiheit des gefallen Menschen aber, die eine ebenso grundlegende These der christlichen Lehre ist, dabei bestehen bleiben soll? Vico's Lösung dieses Problems ist einerseits traditionell, bedient sich aber andererseits eines originellen Kunstgriffs: sie ist traditionell, insofern Gott den Menschen durch seine Gnade in den Stand des Nicht-Sündigen-Könnens (*non posse peccare*) versetzt, sie ist zugleich originell dadurch, daß Gott dies nicht etwa durch eine direkte Erweckung des guten menschlichen Willens erreicht, sondern dadurch, daß die Resultate des bösen Willens ihren schlechten Charakter durch Aufhebung in einen sie rektifizierenden und rehabilitierenden größeren Zusammenhang verlieren. Vico's „Neue Wissenschaft“ ist deshalb Theodizee nicht nur in dem Sinne, daß das Böse dem Menschen aufgebürdet wird, sondern auch in dem, daß das Böse letztlich gar keines ist, oder es wenigstens nicht bleibt, indem es nämlich zum Guten hingelenkt wird. Diese Lenkung übernimmt die Vorsehung.

Noch einmal: sie ist Korrektiv. Aber sie setzt nicht den großen Rotstift an und durchkreuzt wann es ihr gefällt die Bemühungen der Menschen, sondern, allmächtig wie sie ist, nimmt sie selbst diese hin und unterlegt ihnen einen Sinn, der schließlich doch alles organisch und ohne Bruch zu einem guten Ende führt.

Der Mensch wird auf diese Weise Mittel zum Zweck seiner eigenen Rettung; er, der nicht von sich aus in Gesellschaft leben kann, hat dennoch entscheidenden Anteil an der Änderung dieses Zustandes. Mehr noch, es sind gerade die Mangelerscheinungen seiner depravierten Natur, die dabei mitwirken. Egoismus und natürliche Wildheit werden zu den Motoren einer Entwicklung, die schließlich den Ausgleich der vielen Interessen und Humanität ermöglicht.^{11a}

Vico stellt diesen Vorgang gleich zu Anfang der „Neuen Wissenschaft“ sehr eindrucksvoll dar:

„Für solche Haupteigenschaft (die der Geselligkeit) hat Gott voraussorgend die menschlichen Dinge so geordnet und angelegt, daß die Menschen, abgefallen von der reinen Gerechtigkeit durch die Erbsünde, fast immer etwas ganz Anderes, oft geradezu Gegenteiliges beabsichtigend – wodurch sie zu der Befriedigung ihrer Bedürfnisse einsam lebten wie wilde Tiere – eben auf ihren verkehrten und gegenteiligen Wegen durch ihre Bedürfnisse selbst dahin gebracht wurden, mit Gerechtigkeit zu leben und sich in Gesellschaft zu halten, und so ihrer geselligen Natur nachzuleben; welche im Verlauf

11.a Zum Problem des „Egoismus“ im Zusammenhang mit Mandeville's „Fable of the Bees“, Hegels „List der Vernunft“ und Wundts „Heterogonie der Zwecke“ vgl. M. Goretti, *The Heterogenesis of Ends in Vico's Thought-Premises for a Comparison of Ideas*, in: Tagliacozzo/Verene, G.B. Vico's Science of Humanity, S. 213-219; E. Garin, *Bernardo de Mandeville*, in *Civiltà moderna* (1934) 70-91

des Werkes als die wahre politische Natur des Menschen erwiesen wird, so daß es also von Natur ein Recht gibt.¹²

Diesen Satz versucht Vico mit der ganzen Ausführung des Werkes zu beweisen, immer wieder faßt er nach der Nachzeichnung eines Entwicklungsabschnittes der Geschichte als Resultat zusammen, was die Menschen innerhalb seiner gewollt, und was dann in Wirklichkeit durch die Vorsehung daraus entstanden sei. Weil die ersten Menschen sich scheuten, ihre „bestialischen Begierden“ unter dem Blicke des Blitze schleudernden Gottes zu befriedigen, nahm Jeder sich eine Frau und flüchtete sich mit ihr in seine Höhle, woraus dann die ersten dauerhaften Institutionen der Ehe und Familie erwachsen, was bewußt zu gründen diesen rohen, zügellosen und nur auf die augenblickliche Befriedigung ihrer natürlichen Bedürfnisse ausgerichteten Menschen niemals eingefallen wäre.¹³

Solche Beispiele ließen sich fortführen. Croce und auch Löwith haben sie zusammenhängend dargestellt. Insgesamt schafft Vorsehung aus „privaten Lastern“ „öffentliche Tugend“. ¹⁴

Was bedeuten diese Beispiele aber für das Verhältnis von Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Geschichte. Sie bedeuten, daß wenn zwar die gesellschaftlichen Ordnungen durch den Menschen zweifellos errichtet worden sind, die Welt der Völker trotzdem – und ebenso zweifelsfrei – aus einem Geist hervorgegangen ist, der „von den besonderen Zielen der Menschen oft verschieden, manchmal ihnen entgegengesetzt, und immer ihnen überlegen ist; jene beschränkten Ziele hat er (der Geist, Gott, die Vorsehung) seinen höheren dienstbar gemacht und sie stets verwandt, um das menschliche Geschlecht auf dieser Erde zu erhalten“. ¹⁵

12. OPERE IV § 2 (NWA 44)

„Alla qual (für die Haupteigenschaft der Geselligkeit, RWS) Iddio provvedendo, ha così ordinate e disposte le cose umane, che gli uomini, caduti dall'intera giustizia per lo peccato originale, intendendo di fare quasi sempre tutto il diverso e, sovente ancora, tutto il contrario – onde, per servir all'utilità, vivessero in solitudine da fiere bestie, – per quelle stesse loro diverse e contrarie vie, essi dall'utilità medesima sien tratti da uomini a vivere con giustizia e conservarsi in società, e s' a celebrare la loro natura socievole; la quale, nell'opera, si dimostrerà essere la vera civil natura dell'uomo, e s' esservi diritto in natura“

13. OPERE IV § 504 (NWA (214f.))

OPERE IV § 1108 (NWA 424)

14. OPERE IV § 38 (NWA 69)

„truoverassi che tal pubblica virtù non fu altro che un buon uso che la provvidenza faceva di sì gravi, laidi e fieri vizi privati, perché si conservassero le città ne' tempi che le menti degli uomini, essendo particolarissime, non potevano naturalmente intendere ben comune“

15. OPERE IV § 1108 (NWA 424)

Die Welt der Völker ist „senza dubbio uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini s'avevan proposti“

6. Die Depotenzierung des christlichen Vorsehungsbegriffs

Die Darstellung der vichianischen Vorsehungslehre hat bis jetzt vor allem Vico's Verbindungen zu den Traditionen thematisiert. Dabei ist zuletzt auf die Verankerung des Vico'schen Vorsehungsbegriffs in der christlichen Lehre und auf seine Übertragung auf das Gebiet der Geschichte aufmerksam gemacht worden.

Vorsehung und Geschichte, das Verhältnis dieser beiden Komponenten gehörte in den Bereich der später so genannten Geschichtstheologie, als deren erstes ausgeführtes Beispiel der „Gottesstaat“ Augustins gilt, und welches circa vierzig Jahre vor dem Erscheinen der ersten *Scienza Nuova* in Bossuets „Abhandlung über die Universalgeschichte“ als rein theologische Konstruktion der Geschichte noch einmal, und in dieser eindeutigen und geschlossenen Form zum letzten Male, auflebte.

Vico hat zweifellos geschichtstheologische Beispiele gekannt, aber er hebt in seiner „Neuen Wissenschaft“ nicht ein einziges hervor¹ und betont in ihr durchgehend – es wurde darauf hingewiesen – das Neue seiner Geschichtsbeurteilung. Was unterscheidet Vico von der Geschichtstheologie? Die Differenz zum Augustin'schen Werk ergibt sich bereits aus der verschiedenen Intention und dem sich daraus für die beiden Schriften konstituierenden Rahmen. Augustin ging es in seinem Gottesstaat vornehmlich um das Heil der Seele. Insofern dieses Thema auf Geschichte bezogen wird, ist diese Geschichte zumeist übergeschichtlich:

Weltgeschichte ist die Geschichte von Schöpfung und menschlichem Urstand, von Sündenfall und Erbsünde, von der Menschwerdung Gottes und der Erlösung. Dies drückt sich schon rein quantitativ aus: nur vier Bücher, von zweiundzwanzig, handeln teilweise von dem, was wir heute Geschichte nennen.² Einen konkreten Entwurf der Weltgeschichte, noch dazu unter Befragung von Tatsachen, hat Augustin nicht einmal im Ansatz gewollt. Vico's Versuch, die Vorsehung als „historische Tatsache“³ zu begründen, wäre Augustin wohl ebenso gottlos wie sinnlos erschienen. Denn wenn es auch für Augustin unerschütterlich feststand, daß Gott in allem, was „natürliches Sein“ besitzt, durch seine Vorsehung wirke – in Bezug auf die Gelungenheit einer Vogelfeder ebenso wie in Bezug auf „Reiche der Menschen und Herrschaft und Knechtschaft“⁴ – so

1. In Bezug auf den „Gottesstaat“ findet sich nur ein unbedeutender Hinweis. Vgl. *OPERE IV* § 425 (NWA 180)

2. Vgl. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1967⁵, S. 155ff.

3. *OPERE IV* § 342 (NWA 134)

„Laonde cotale Scienza dee essere una dimostrazione per così dire, di fatto storico della provvidenza“

4. Augustinus, *De civ. Dei*, dt. *Der Gottesstaat* Ed. C.J. Perl, Salzburg 1952, 1966², S. 285 (V,11)

hielt er es doch für töricht, einen Plan der Vorsehung in der Geschichte selbst zu suchen. Vorsehung steht vielmehr über der Geschichte und Gott greift durch sie in die Geschichte ein wann er will und wenn es ihm nötig erscheint. Und da der Sinn der göttlichen Gnadenakte auf ein Ziel außerhalb der irdischen Geschichte hinwirkt, da das Heil nicht von der Welt ist, gibt es überhaupt keine sinnvoll deutbare, durchgehende Beziehung von Vorsehung und Geschichte: Heilsgeschichte und politische Geschichte spielen sich auf zwei verschiedenen Ebenen ab. Bei Augustin ist deshalb das Eingreifen Gottes in die Geschichte vergleichsweise punktueller Natur und vollzieht sich auch oft als Reaktion auf menschliches Tun beziehungsweise Lassen. Gott hat zum Beispiel den römischen Kaiser Konstantin so lange das Weltreich beherrschen lassen, weil er Christ war, Jovian hingegen mußte ziemlich früh aus dem Leben scheiden, damit kein Kaiser auf die Idee kommen sollte, nur Christ zu werden, um das Glück eines Konstantin zu erwerben.⁵ Die Vorsehung beruft gute und schlechte Herrscher, einerseits Marius, Augustus, Vespasian und Konstantin, andererseits Caesar, Nero, Domitian und Julian.⁶ Die Gründe für solches singuläre Eingreifen der Vorsehung liegen nur bei Gott und wenn sie den Menschen verborgen bleiben, „sind sie dann etwa ungerecht?“

Vorsehung wirkt also bei Augustin ausschließlich übernatürlich. Der souveräne Wille Gottes fördert, hindert und verkehrt die menschlichen Pläne wie es ihm gerade gefällt.

Bevor nun im Gegensatz dazu das Spezifische an der Art des Vorgehens der vichianischen Vorsehung erörtert werden soll, werfen wir noch einen Blick auf die Auffassungen Bossuets.

Dieser französische Kanzelredner und Geschichtsschreiber (1627 – 1704) hat in seinem „Discours sur l'histoire universelle“ die Vorsehung ebenfalls behandelt.⁷ Das letzte Kapitel dieses Buches, mit der Überschrift „Beschluß des Werkes, woraus ersichtlich wird, daß alles sich zuletzt auf Gottes Vorsehung bezieht“, schildert eindrucksvoll das direkte und übernatürliche Eingreifen Gottes in das Geschichtsgeschehen.

„Oben im Himmel hält Gott die Zügel sämtlicher Königreiche in seiner Hand“, je nach Bedarf „erleuchtet“ er den menschlichen Geist oder überläßt ihn wieder seiner Unwissenheit, er übt seine fürchterlichen Strafgerichte aus, tut „jene großen Schläge ..., welche Alles so weit um sich erschüttern“. Das sonst so weise Aegypten wird von Gott betäubt, dadurch daß er „einen Schwindelgeist über seine Ratgeber“ kommen läßt, aber es wird „sobald es ihm wohlgefällig ist“ von Gott auch wieder auf den rechten Pfad zurückgeführt.⁸

5. *Op. cit.* S. 361 (V,25)

6. *Op. cit.* S. 310f. (V,21)

7. Die Bossuet-Zitate beziehen sich auf die dt. Übers. von L.A. MAYER, Würzburg 1827

8. Bossuet *op. cit.* S. 504ff.

Lassen wir es mit diesen Zitaten bewenden. Sie genügen, um Vico's unterschiedliche Auffassung hervortreten zu lassen. Es soll hier nicht näher darauf eingegangen werden, in wie weit sich schon die Bossuet'sche Geschichtstheologie von der Augustinischen Glaubenslehre in Bezug auf die Geschichte abhebt; sicherlich hat ersterer das ausführen wollen, was letzterer gerade vermeiden wollte, nämlich die ausdrückliche Identifikation von Heilsgeschichte und weltlicher, politischer Geschichte. In Bezug auf das Vorgehen der Vorsehung jedoch vertreten sie jedenfalls im Vergleich zu Vico die gleiche Position. Dieser nun weist in seiner „Neuen Wissenschaft“ viele Male darauf hin, daß das Eigentümliche der von ihm vorgestellten Vorsehung ihr natürliches Vorgehen in der Geschichte ist.⁹ Dies bedeutet, daß Gott nicht von außen her in die geschichtliche Entwicklung eingreift, sondern daß seine Vorsehung in dem natürlichen Ablauf dieser Entwicklung selbst wirkt. Vico begreift dieses Vorgehen der Vorsehung als den größten Beweis der Allmacht Gottes. Dieser ist so mächtig, daß er es gar nicht nötig hat, große Schläge zu tun und fürchterliche Strafgerichte zu veranstalten.

Vorsehung soll vielmehr als historische Tatsache erwiesen werden, das heißt, sie wird mit den historisch entstehenden Ordnungen identifiziert. Die Institutionen wie Ehe, Familie und die verschiedenen Formen des später entstehenden Staates, ebenso wie der gesetzmäßige Ablauf dieser Institutionsentwicklung sind der sichtbare Ausdruck einer in ihnen waltenden Vorsehung. Gott macht so nicht Geschichte mit übernatürlichen Mitteln, benutzt keine Wunder oder die „Gewalt tyrannischer Gesetze“, sondern er regelt und lenkt, indem er nur die „natürlichen Sitten der Menschen“¹⁰ gebraucht.

Zwar sieht es manchmal so aus, als greife er auch selbst und auf direktem Wege in die Geschichte ein, z.B. wenn der drohende Verfall eines Volkes durch das Auftreten eines Augustus verhindert wird, oder entartete Völker von „besseren“ unterworfen werden; solche Vorkommnisse lassen sich bei Vico aber ebenfalls rein natürlich begründen und erklären.¹¹ Besonders deutlich kommt dies bei Vico's Vorstellung des letzten der drei „Heilmittel“ der Vorsehung zum Ausdruck: durch den Reinigungsprozeß eines natürlichen Verfalls und

9. OPERE IV § 136 (NWA 68)

OPERE IV § 630 (NWA 265)

OPERE IV § 1107 (NWA 424)

10. OPERE IV § 1107 (NWA 424)

„E non dobbiam dire ciò esser consiglio d'una sovrumana sapienza, la quale, senza forza di leggi (che, per la loro forza Dione ci disse sopra, nelle *degnità*, essere simiglianti al tiranno), ma facendo uso degli stessi costumi degli uomini (de' quali le costumanze sono tanto libere d'ogni forza quanto lo è agli uomini celebrare la lor natura, onde lo stesso Dione ci disse le costumanze essere simili al re, perché comandano con piacere) ella divinamente la regola e la conduce?“

11. OPERE IV § 1197ff. (NWA 421f.)

Untergangs verlieren solche Völker ihre durch Überzivilisation bedingten schlechten Eigenschaften und kehren zu der ursprünglichen Frömmigkeit, Treue und Wahrheit zurück, welches „die natürlichen Grundlagen der Gerechtigkeit sind, und Gnaden und Schönheiten der ewigen Ordnung Gottes“.¹²

Wie aber kommt es überhaupt zu der Entstehung der natürlichen Ordnungen, in denen die Vorsehung beschlossen sein soll, wie kommt es zu einer Verbindung von Vorsehung und weltlicher Ordnung? Insofern Vico von bestimmten „Gelegenheiten“¹³ spricht, während derer die Vorsehung auf die menschlichen Dinge einwirkt, mag es berechtigt sein, bei Vico einen ins Geschichtsphilosophische gewendeten Okkasionalismus zu sehen.¹⁴ Die natürlichen Ursachen sind dann nur als Gelegenheitsursachen für das göttliche Wirken zu verstehen. Vico schreibt den Gelegenheiten auch einen ihnen innewohnenden Impuls (in der Metaphysik „*conatus*“) zu, der dem freien Willen des Menschen die Kraft verleiht, die dem Geiste vom Körper übertragenen Bewegungen zu zügeln, und der somit die richtige Entwicklung in Gang setzt.¹⁵ Auch die traditionelle Lehre von den Zweitursachen spielt sicherlich eine Rolle. Aber Vico hat sich in der „Neuen Wissenschaft“, und besonders in deren zweiten Fassung, von abstrakt – metaphysischen Erörterungen und Begründungen überhaupt bewußt abgewandt, und er macht den Eintritt der Vorsehung in die Geschichte viel einfacher klar, indem er alles wiederum ganz natürlich entstehen läßt: Die Furcht der ersten Menschen von den Naturgewalten führt zur Einbildung von Göttern und das ängstliche Beobachten vor deren Willensäußerungen (z.B. durch Blitze) läßt diese Menschen auf das Vorhandensein einer göttlichen Ordnung schließen, welcher sie zu genügen suchen.¹⁶ So kehrt die Ordnung in die individuellen und sozialen Verhaltensweisen ein. Die göttliche Vorsehung läßt also bei den ersten Menschen den subjektiven Glauben an eine objektiv waltende Vorsehung entstehen. Die daraus sich bildenden Institutionen sind so von vorne herein durch die Vorsehung auf natürlichem Wege geregelt, und sind deshalb übernatürliche Einflüsse völlig überflüssig.

Zurück zu Augustin und Bossuet. Es ist klar, daß die vichianische Vorsehung, besonders durch ihr rein natürliches Wirken, mit ihren Vorstellungen kaum noch

12. OPERE IV § 1206 (NWA 422f.)

13. OPERE IV § 13 (NWA 52)

Hamiten, Japhetiten und Semiten gelangten in den „*stato di bestie*, — quivi, a certe occasioni dalla divina provvidenza ordinate (che da questa Scienza si meditano e si ritrovano), scosse e destate da un terribile spavento d'una da essi stessi finta e creduta divinità del Cielo“

14. Vgl. K. Werner, G.B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher, Wien 1881, S. 60f.

15. OPERE IV § 340 (NWA 132)

„Da cotal pensiero dovette nascere il *conato*, il quale è proprio dell' umana volontà, di tener in freno i moti impressi alla mente dal corpo.“ Vgl. auch OPERE IV § 689 (NWA 288)

16. OPERE IV §§ 374-384 (NWA 151-160)

etwas gemeinsam hat. Überhaupt fehlen der „Neuen Wissenschaft“ die meisten Charakteristica einer geschichtstheologischen Konzeption. Zum Beispiel erscheint Christus nicht nur nicht als Mitte der Geschichte, sondern überhaupt in keiner für die Gesellschaft wichtigen Funktion; er tritt lediglich zusammen mit den Propheten als Übermittler des göttlichen Worts auf sowie als künstlerisches Motiv des Frühmittelalters.¹⁷

Und der geschichtliche Zeitraum, den Vico eigentlich behandelt, beschränkt sich auf den Teil der Augustin'schen Heilsgeschichte, der als solcher für sich genommen gleichgültig ist, auf das saeculum. In dieser Hinsicht ist Vico's Geschichtslehre sicherlich Säkularisierung der Geschichtstheologie. Auch der Umstand, daß Vorsehung bei Vico nicht mehr nur geglaubt und hingenommen wird, sondern in der Geschichte als „tatsächliches“ Ordnungsprinzip wirkend erwiesen werden soll, bestätigt dies. Nicht umsonst bezeichnet Vico sein Werk auch als „vernunftbegründete Theologie der Vorsehung in der Geschichte“.¹⁸

So ist denn Vorsehung bei Vico zumindest nicht mehr, was sie vordem gewesen. Es ist jedoch gewiß leichter zu sagen, was sie nicht mehr ist, als zu bestimmen, was sie nun ist. Hinsichtlich der Beantwortung dieser Frage hat es mehrere Thesen gegeben. Vico's Geschichtslehre ist als ganze vor allem auf der Basis der idealistischen Immanenzphilosophie, des Naturalismus und des Materialismus gedeutet worden. Die Einschätzung der Vorsehung hat sich dabei dementsprechend gewandelt. Wir gehen auf diese Diskussion hier noch nicht ein, weil bis jetzt die Rolle des Menschen im Geschichtsprozeß nur von der Vorsehung her behandelt wurde. Fest steht bis jetzt nur eines: Vico's Vorsehungslehre beinhaltet insofern eine Depotenzierung und Säkularisierung des christlich-theologischen Vorsehungsbegriffs, als sie Vorsehung nur und ausschließlich natürlich wirken läßt. Indem Vorsehung als Gesetz der natürlichen Gesellschafts- und Geschichtsentwicklung definiert wird, wird sie zugleich profanisiert und entglorialisert. Diese Bestimmungen stellen schon für sich einen Bruch mit der theologischen Tradition dar, selbst wenn Vico's Vorsehung letztlich doch im christlichen Gottesbegriff verankert bleibt.

Es scheint aber, daß die Depotenzierung der Vorsehung überhaupt nur als Pendant zu einer anderen Entwicklung innerhalb des vichianischen Geschichtsdenkens zu verstehen ist, der im folgenden nachgegangen werden soll, nämlich der Ermächtigung des Menschen zum Täter der Geschichte.

17. Vgl. OPERE IV § 948 (NWA 351)

OPERE IV § 816 (NWA 327)

18. OPERE IV § 385 (NWA 160)

„Talché quindi questa Scienza incomincia, per tal principal aspetto, ad essere una *teologia civile ragionata della provvidenza*“

7. Die Menschen machen ihre Geschichte selbst

Die Entstehung der „Neuen Wissenschaft“ fällt, wie K. Löwith in seinem Buch „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ schreibt, in die „große Krise in der Geschichte des historischen Bewußtseins“, die in der Zeit zwischen Bossuet und Voltaire eintrat. Bossuet hatte 1681 die wohl letzte Geschichtstheologie nach dem Muster Augustins veröffentlicht, Voltaire kreierte 1756 mit seinem *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* die „Geschichtsphilosophie“, eine Bezeichnung, die bekanntlich auf ihn selbst zurückgeht. In den zeitlichen Zwischenraum dieser beiden Werke also fällt das Erscheinen der „Neuen Wissenschaft“ (1725¹, 1730², 1744³) und es scheint so, als drücke sich dies auch in der Materie und in dem Anliegen des Buches aus; wie anders hätte Vico ihm „den neiderregenden Titel einer Neuen Wissenschaft“² geben können. Löwith bezeichnet es als den „bedeutendsten Ausdruck“ jener Krise.

Angesichts dieses Tatbestandes ist es wohl sinnvoll, die Vico'sche Philosophie nicht nur im Hinblick auf die Tradition zu untersuchen, sondern auch im Hinblick auf die bald entstehende Philosophie der Geschichte. Deren Hauptthese aber war die These von der menschlichen Autonomie.³ Will man Vico als Vorläufer oder gar als Begründer der Geschichtsphilosophie dingfest machen, wird man also fragen müssen, ob seine Philosophie in irgend einer Form diese These enthält.

Es gibt diese These, und obwohl Vico dem Leser der „Neuen Wissenschaft“ immer wieder, mit fast schon stereotyp anmutender Beharrlichkeit, die Allmacht Gottes und seiner Vorsehung einhämmert, ist diese These nicht einmal versteckt oder nur nebenbei formuliert, sondern liegt an wichtigen Stellen als Hauptthese offen zutage, denn „nur die Menschen selbst haben diese Welt der Völker geschaffen“,^{4a} schreibt Vico und fügt hinzu: „dies war das erste unbestrittene Prinzip dieser Wissenschaft“. Und diese Einsicht und Hauptthese,

1. K. Löwith, *Weltg. u. Heilsg.*, Ed. cit., S. 109; vgl. auch S. 128f. der vorliegenden Arbeit.

2. OPERE IV § 1096 (NWA 420)

„Laonde non potemmo noi far a meno di non dar a quest'opera l'invidioso titolo di SCIENZA NUOVA, perch'era un troppo ingiustamente defraudarla di suo diritto e ragione, ch'aveva sopra un argomento universale quanto lo è d'intorno alla natura comune delle nazioni, per quella proprietà c'ha ogni scienza perfetta nella sua idea...“

3. Vgl. O. Marquard, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein, in ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Ffm 1973, S. 70 und passim

4.a OPERE IV § 1108 (NWA 424)

„Perché pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni (che fu il primo principio incontrastato di questa Scienza, dappoiché disperammo di ritruovarla da' filosofi e da' filologi)...“

man kann sie „in gar keiner Weise in Zweifel ziehen“, ^{4b} die historische Welt ist „von den Menschen gemacht“, sie ist die „Welt des menschlichen Willens“. ^{4c}

Diese Aussagen über Mensch und Geschichte hören sich durchaus „geschichtsphilosophisch“ an. Es wird aber zu prüfen sein, auf welche Weise und inwieweit der Mensch zum Autor der Geschichte erhoben wird, zum Beispiel unter dem Aspekt, ob der Mensch das, was er tut, bewußt oder unbewußt vollzieht, und welcher Art seine „Schöpfertätigkeit“ ist. Außerdem muß, wenn „geschichtsphilosophisch“ gefragt werden soll, die Frage nach einem Endziel der Geschichte gestellt werden, ebenso die Fragen nach Fortschritt und Zukunft.

Vico hat – das sei gleich vorausgestellt – nicht alle dieser Fragen positiv beantwortet, ja er hat sich manche Fragen nicht gestellt und sie wohl auch (noch) gar nicht stellen können. Trotzdem, seine Behauptung lautet: die historische Welt ist die Welt der menschlichen Täterschaft. Und insofern die Geschichte die Welt des menschlichen Willens im Ganzen ist, umfaßt sie nicht nur die Geschichte im engeren Sinne, sondern alles, was Menschen im Verlauf der Geschichte geschaffen haben, Eigentumsordnungen und Recht ebenso wie Religion und Moral. Die „Neue Wissenschaft“ wird so auch zu einer Soziologie der Geschichte und zu einer Sozialgeschichte. Vico hat die Gesichtspunkte seiner Geschichtsbetrachtung selbst zusammengefaßt: außer einer vernunftbegründeten Theologie der Vorsehung ist die Neue Wissenschaft Philosophie der Autorität, kritische Ideengeschichte, Geschichte des natürlichen Rechts und Geschichte der Geschichte im engeren Sinne, von ihren Anfängen und ihrem Verlauf, wobei besonderes Augenmerk auf die Gesetzmäßigkeit dieses Verlaufs verwandt werden soll. ⁵

Insgesamt: der „mondo civile“ soll als das Werk des Menschen begriffen werden, und Vico startet den Beweis in vielen Einzeluntersuchungen, die ‘Geschichte’ unter je einem spezifischen Aspekt thematisieren.

Aufbau und Zusammenhang entsprechen dabei der Struktur der dem Werke vorangestellten „Tavola chronologica“, auf die, da sie in der Auerbach-Ausgabe nicht enthalten ist, ^{5a} hier kurz eingegangen werden soll. Vico teilt sein Untersuchungsfeld unter diachronischen und – was noch wichtiger ist, weil es z.B. bei Herder und Hegel fehlt – synchronischen Gesichtspunkten ein. Die so entstehende Synopse ermöglicht die Herstellung folgender Zusammenhänge: der

4.b OPERE IV § 331 (NWA 125)

„questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini“

4.c OPERE IV § 2 (NWA 43)

Vgl. oben S. 19, Anm. 3

5. OPERE IV §§ 385-399 (NWA 160-166) unter dem Titel: „Corollari D'Intorno Agli Aspetti Principali Di Questa Scienza“ (§ 385)

5.a Vgl. aber *Opere IV* S. 34f.

diachronale Blick erfaßt die zeitliche Aufeinanderfolge sowohl der Entstehung der Völker als auch der Entwicklung ihrer einzelnen Geschichten, der synchrone Blick vergegenwärtigt den Ablauf dieser Geschichten unter dem Gesichtspunkt ihrer Vergleichbarkeit. Graphisch auf vertikaler und horizontaler Ebene dargestellt, ergibt diese Einteilung das Strukturschema einer vergleichenden Entwicklungsgeschichte.

Ähnlich sind die ausgeführten Kapitel des Buches begrenzt, es gibt Einheiten, die die Geschichtsentwicklung eines Volkes besonders berücksichtigen, Einheiten, die dies mit Hervorhebung eines besonderen Aspekts, z.B. dem der Rechtsgeschichte tun, und solche, die auf die bei allen Völkern gleiche allgemeine oder auch spezielle Geschichte abzielen.

Diese Art der Darstellung führt gezwungenermaßen zu Überschneidungen und oft auch zu Unklarheiten, und es kann nicht der Sinn dieser Arbeit sein, allen diesen Dingen nachzugehen. Es soll deshalb im folgenden nur das herausgearbeitet werden, was sich auf Vico's These von der Autorschaft des Menschen in der Geschichte in direkter Weise bezieht, wenn auch Vico das Gesamt seiner Ausführungen als den Beweis dieser These versteht.

Thematisiert werden soll: erstens, Vico's Auffassung vom Ausgang des Menschen aus seinem Naturzustand bis zu der Errichtung der ersten, das soziale Leben regelnden Institutionen; zweitens, die Zeitalterlehre und die Entwicklung zur Humanität unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsgeschichte; drittens, das Verhältnis der vichianischen Geschichtslehre zu geschichtsphilosophischen Theoremen wie Perfektibilität, Fortschritt und Zukunft angesichts der ricorso-Lehre. Das letzte Kapitel reflektiert noch einmal die Frage der vichianischen „Geschichtsphilosophie“ unter Hinzuziehung der Frage nach einer Philosophie der Natur.

8. Homo creator. Der Mensch als Schöpfer seiner Lebenswelt

Geschichtsphilosophie hat es mit der Geschichte zu tun. Versteht man unter dieser nicht nur in einem sehr allgemeinen Sinne die Gesamtheit der res gestae, sondern „Hervorbringung menschlicher Autonomie“ ¹, so ist – wenn man nicht mit Hegel glaubt, diese Autonomie sei im wesentlichen in der Gegenwart schon verwirklicht – die Zukunft der interessanterweise ins Auge zu fassende Spielraum der Geschichte. ^{1a} Aber es scheint doch sinnvoll, und gerade im Hinblick auf die Zukunft von Interesse zu sein, auch nach rückwärts zu schauen und zu fragen, wo die Geschichte menschlicher Freiheit ihren Ursprung habe. Diese

1. Vgl. O. Marquard, *op. cit.*, S. 67-72

1.a Zu Hegels Zukunftsbegriff vgl. S. 172ff. der vorliegenden Arbeit

Frage stellt Vico, und er zeigt hier seinen in allen Betrachtungen zutage tretenden historischen Sinn, der ihn grundsätzlich von der Denkweise der Naturrechtler unterscheidet; was der Mensch ist, zeigt uns seine Geschichte, und da Geschichte die „Welt des menschlichen Willens“ ist, muß mit der Geschichte dieser Geschichte dort begonnen werden, wo dieser menschliche Wille sich zum ersten Male erfolgreich behauptet. „Doktrinen müssen von der Zeit an einsetzen, in der der Stoff den sie behandeln, entsteht“². Wann aber entsteht dieser Stoff, entsteht die Geschichte?

Vico bestimmt diesen Zeitpunkt seltsam genau, er sagt „zweihundert Jahre nach der Sintflut“³, und er scheint sich mit der Erwähnung der Sintflut auf ein theologisches Datum zu beziehen. Vico versteht die Zeit nach der Sintflut jedoch ganz untheologisch, faßt sie vielmehr als einen natürlichen Urzustand auf, der dem Hobbes'schen durchaus vergleichbar ist. Dieser Urzustand gehört jedoch selbst nicht schon mit zur Geschichte, ist vielmehr Vorgeschichte, Ort einer ungeselligen Menschengesellschaft oder Ungesellschaft. Die Menschen waren ohne jede „innere und äußere Ordnung“, maßlos in allen Dingen, sie schweiften ziellos über die Erde – sie waren wie Tiere, sind stumpfsinnige, blöde und schreckliche Bestien.⁴ Vico stellt diesen Urzustand an mehreren Stellen wortgewaltig und sehr bildhaft dar, dies wohl deswegen, weil diese Zeit das Gegenteil dessen darstellt, was die Menschen später aus ihrer Welt machen, und weil es für den modernen zivilisierten Menschen so schwierig ist, in diese vergangene Welt „hinabzusteigen“ und sie zu verstehen.⁵ Die Naturrechtler jedenfalls, so meint Vico, haben dies nicht vermocht, sie handelten von Gerechtigkeit, Billigkeit und Moral und vergaßen dabei den schwer aufzuschließenden Zustand der Gewalt, der „zweitausend Jahre“⁶ schon vorher herrschte, und auch Vico selbst, so sagt er, kostete es einen Zeitraum „von mehr als zwanzig Jahren“⁷, um eine geeignete Methode für das Verständnis der frühen Zeiten zu ermöglichen.

2. OPERE IV § 377 (NWA 153)

„Le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano“

3. OPERE IV § 377 (NWA 153)

4. Vgl. OPERE IV §§ 369-374 (NWA 149-151)

5. OPERE IV § 338 (NWA 131)

„...per rinvenire la guisa di tal primo pensiero umano nato nel mondo della gentilità, incontrammo l'aspre difficoltà, che ci han costo la ricerca di ben venti anni, e dovemmo discendere da queste nostre umane ingentilitate nature a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere“. Vgl. auch OPERE IV § 378 (NWA 155)

6. OPERE IV § 313 (NWA 119)

OPERE IV § 329 (NWA 123)

7. Vgl. Anm. 5

Wie finden nun die Menschen aus diesem Urzustand heraus? Sie finden heraus, indem sie ihre quasi tierische Natur hinter sich lassen und eigentlich erst Menschen werden, anfangen „menschlich zu denken“ und ihre zügellose bestialische Freiheit zu beschränken.⁸ Aber, dies ist Vico's Überlegung, dieser Vorgang ist leichter angenommen oder postuliert als wirklich verstanden, bewiesen und nachgezeichnet. Es ist dies ein langwieriger und komplizierter Prozeß und er bedeutet nicht weniger als die Selbsterzeugung des Menschen und den Beginn der eigentlichen Geschichte, denn Geschichte, das ist nicht Naturgeschichte, auch wenn sie noch so viele natürliche Grundlagen hat, sondern Geschichte von Handlungen, die aus menschlichem Willen hervorgehen.

Vico bestand – worauf in den Vorsehungskapiteln hingewiesen wurde – auf der These, der Mensch sei durch die Schöpfung auf Sozialität angelegt. Indem er aber die wirkliche Geschichte bei der Nachzeichnung ihrer ersten Anfänge faktisch aus ihrer heilsgeschichtlichen Klammer löst, wird der Beginn der negativen Phase der Menschheitsgeschichte zum einzigen und, wie sich später zeigen wird, auch zum positiven, was allerdings den ersten Menschen in keiner Weise schon gewärtig sein konnte. Vico hatte diesen Beginn als durch die Vorsehung bewirkt bezeichnet, es ist die Frage zu stellen, ob sich jener Impuls (conatus), mit dem die Vorsehung die menschlichen Dinge beginnen ließ, nicht auch immanent-historisch und also ohne die Vorsehung erklären läßt.

Vico bestimmt die nachsintflutliche Situation der Menschen durchgehend naturalistisch. Die menschliche Umwelt bildet die nach und nach wieder trockene Erde, die nach der Flutkatastrophe einem Chaos gleicht.⁹ Die Umweltbeschaffenheit drückt sich aber notwendig auch in der menschlichen Physis und Psyche aus, sie wird geprägt durch die „ungeheueren physischen Anstrengungen ihres Lebens und die vollkommene Verwahrlosung“.¹⁰ Deshalb reagieren die Menschen, eben weil sie wie Tiere sind, auf die von ihnen vorgefundene und wahrgenommene Natur nur naturhaft. Die menschliche Natur hat „die Eigenschaft, daß die Sinne der einzige Weg sind, auf dem sie die Dinge erkennt“.¹¹ Trotzdem steht die Natur dem Menschen insgesamt fremd, widerwärtig und feindlich gegenüber, in manchen Augenblicken äußert sich dies besonders: Blitz und Donner versetzen den Menschen, da er ihre Entstehung und Bedeutung nicht kennt, in Schrecken und Furcht.¹² Aber ebenso in ein ursprüngliches

8. OPERE IV § 338 (NWA 131)

9. OPERE IV § 369 (NWA 149)

10. Ebd.

11. OPERE IV § 374 (NWA 151)

„... e la natura umana, in quanto ella è comune con le bestie, porta seco questo proprietà: ch'i sensi sieno le sole vie ond'ella conosca le cose“

12. OPERE IV § 377 (NWA 153)

„Staunen“ und eine natürliche „Neugier“; Neugier ist die „Tochter der Unwissenheit“ sagt Vico, aber was noch wichtiger ist, sie ist auch die „Mutter der Wissenschaft“.¹⁴ Die Menschen gelangen in ihrer Reaktion auf die Natur zu einer ersten Metaphysik. Diese Metaphysik war naturgemäß so, wie ihre Hervorbringer waren, sie war sinnlich empfunden und durch Einbildungskraft vorgestellt;¹⁵ und sie beinhaltete – man verzeihe die für Vico unzeitgemäßen Klassifizierungen – eine anthropomorphisierende Animisierung der Naturkräfte mit anthropopatistischem Einschlag. Vico faßt das kürzer und einfacher: Die Menschen verliehen „den bewunderten Dingen wirkliche persönliche Existenz, nach ihren eigenen Gedanken“.¹⁶ Indem sie sich vor ihnen fürchteten, erhoben sie sie zu Göttern. Der Mensch wird so zum Schöpfer der Götter, diese Schöpfung beruht auf sinnlicher Empfindung und schöpferischer Einbildungskraft, weswegen man diese Menschen später auch Poeten nannte. Dabei wirkte außer Unwissenheit auch „Leichtgläubigkeit“ mit. Vico wendet sich dabei entschieden gegen die aufklärerische These, Religionen seien durch Priesterbetrug entstanden.¹⁷

So muß man die Entstehung der ersten Metaphysik beurteilen und nur so versteht man den Satz des Statius: *Primos in orbe deos fecit timor*.¹⁸

Indem nun die Menschen die Götter nach ihrem Bilde erschufen und glaubten, die sich äußernden Naturgewalten seien ein Zeichen, Rede der Götter, waren sie genötigt, diesen Zeichen eine Bedeutung beizumessen und entwickelten daher die Kunst der Weissagung. Die Griechen nannten solche Weissagung „Theologie“, das bedeutete „Wissenschaft von der Sprache der Götter“.¹⁹ Die Frage der Vorsehung fällt hierher. Die poetische Metaphysik betrachtete Gott „durch das Attribut seiner Vorsehung“,²⁰ dies bedeutet nichts anderes,

14. *Ebda*: „e si incominciarono a celebrare la naturale curiosità, ch'è figliuola dell'ignoranza e madre della scienza“

15. *OPERE IV § 375 (NWA 151)*

„Adunque la sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovette essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie“.

16. *OPERE IV § 375 (NWA 152)*

„nello stesso tempo, diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sostanze dalla propria lor idea“

17., 18. *OPERE IV § 191 (NWA 91f.)*

„... le false religioni non nacquero da impostura d'altrui, ma da propria credulità“

19. *OPERE IV § 379 (NWA 156)*

20. *OPERE IV § 381 (NWA 157)*

„Le antiche nazioni gentili... incominciarono la sapienza poetica da questa poetica metafisica di contemplare Dio per l'attributo della sua provvidenza; e se ne dissero „poeti teologi“, ovvero sappienti che s'intendevano del parlar degli dèi concepito con gli auspici di Giove“

als daß die Menschen durch Weissagung (Auspizien) versuchten, den göttlichen Willen zu erforschen, um sich danach zu richten. Aus Furcht vor sinnbehafteten Blitzen fanden sich die Menschen, die nach der Sintflut auf den retten den Bergen verstreut ihr Dasein fristeten, in den unteren Regionen zusammen und gewöhnten sich dort an ein „ansässiges Leben“, und wiederum weil sie glaubten, Blitz und Donner seien Ausdruck des göttlichen Zornes über ihre ungezügelter Lebensweisen, flüchteten sie sich aus Scham in abseits gelegene Höhlen, um sich dort vor Gott zu verstecken, und gründeten so dort Ehen und erste Familien.²¹

Brechen wir die Darstellung dieser ersten Anfänge hier ab. Für den soziologisch oder historisch ausgerichteten Betrachter geht dieser Prozeß weiter bis zur Entstehung erster Gemeinwesen und den damit zusammenhängenden Regierungs-, Wirtschafts- und Kultformen, wobei Vico immer mehr die römische Geschichte als Unterstützung und Beweis seiner kulturhistorischen Thesen bemüht. Wichtiger sind hier die in der Vico'schen Darstellung implizierten Thesen über die Beziehung von Mensch und Geschichte. Vico sieht den frühen Menschen als Schöpfernatur, der Mensch schafft von Anfang an seine Welt, indem er Entwürfe macht und zusieht, daß er ihnen ähnlich wird. Er tritt so als etwas Eigenes aus dem Zusammenhang der Natur hinaus und beginnt die Geschichte menschlicher Täterschaft. Aber bedeutet Schaffen nicht eigentlich bewußtes Schaffen?

Wenn der Mensch, nach dem Anspruch der Geschichtsphilosophie, sich an die Stelle Gottes setzt, dann müssen die Wesenszüge Gottes, aus denen in der Geschichtstheologie alles entstand, auf den Menschen übertragen werden. Für den Menschen aber ist vor allem das Verhältnis von Kennen und Können, anders ausgedrückt von Wissen und Schaffen, ein ganz anderes als für Gott. Gerade in den frühen Zeiten erschafft der Mensch seine Welt nicht wissend, sondern unbewußt, seine Welt entsteht gerade aus der Unkenntnis der Ursachen, Wissen hingegen bedeutet „per causas scire“.²² Vico hat die Entstehung der menschlichen Welt aus dem schöpferischen Unbewußten der ersten Menschen gegen die rationalistische Naturrechtslehre immer wieder behauptet, und aus der Unbewußtheit der Anfänge nicht den Schluß gezogen, es stünde darum von vorne herein schlecht um den Menschen und seine Geschichte. Im Gegenteil, wenn der Mensch schon nicht als Gott der Geschichte beginnt, vielleicht kann er es noch werden? Und dazu braucht er wiederum die Geschichte. Der Mensch benötigt die Geschichte, um in die Lage zu kommen, dieser Geschichte zu einem guten Ende zu verhelfen. Denn das muß er, soll er nicht auf den dritten Wesenszug Gottes, die unendliche Güte, verzichten. Aber die Geschichte der

21. *OPERE IV § 504f. (NWA 214)*

22. Vgl. unten Kap. 14 u. 16

Emanzipation ist ein langer Weg, der voller Dornen ist und vor allem nicht geradlinig.

9. Der lange Weg zur Humanität

Nachdem nun der Austritt des vichianischen Menschen aus der Natur und die Ermöglichung sowie die Notwendigkeit der Geschichte für den Menschen nachgezeichnet worden sind, ist zu fragen, was der Mensch selbst in der historischen Entwicklung aus sich und seiner Geschichte macht.

Eine gewisse Antwort hierauf gibt Vico bereits durch seine Zeitalterlehre. Es war bereits auf den Unterschied zwischen Vorgeschichte und eigentlicher Geschichte verwiesen worden. Letztere unterteilt Vico in drei Abschnitte. Auf ein Zeitalter „der Götter“, welches auf der einzigartigen Wichtigkeit der frühen religiösen Anschauungen beruht, folgt ein Zeitalter „der Heroen“, in welchem sich allmählich herausbildende Aristokratien durch Autorität in allen Lebensbereichen erfolgreich behaupten, den historischen Abschluß bildet das humane Zeitalter, das Zeitalter „der Menschen“.¹ Vico faßt oft auch die beiden ersten Epochen unter dem Begriff „poetisches Zeitalter“² zusammen, und es ergibt sich so bei der Absetzung dieser Zeit gegenüber der humanen Spätzeit eine Gliederung, die die Menschheitsentwicklung besonders gut hervortreten läßt.

Betrachten wir zuerst das Resultat dieser Entwicklung, das humane Zeitalter, in Vico's allgemeiner Charakterisierung. Es ist das Zeitalter der entwickelten menschlichen Natur, und es bildet insofern den Gegensatz zu den frühen Zeiten, zum Urzustand, aber auch zum poetischen Zeitalter.

Nichtsdestoweniger ist es die organische Folge des Vergangenen. Entwickelt haben sich die gesamten menschlichen Angelegenheiten; Vico kehrt aber besonders Religion, Recht und staatliche Ordnung hervor, insofern sich von hier aus alles andere erschließen läßt. Die Zeit ist reif geworden für eine Theologie, die Gott erkenntnistheoretisch im Jenseits beläßt, das Recht beruht auf dem vernünftigen Prinzip der Billigkeit und die Staaten haben demokratische Verfassungen.³

Insgesamt sind die Verhältnisse so, daß sie der humanen Natur des Menschen entsprechen, und diese ist, wie Vico sagt, „bescheiden, wohlwollend und ver-

ständig, und ihre Gesetze sind das Gewissen, die Vernunft und die Pflicht“.⁴

Wie das? möchte man fragen, wenn man bedenkt, daß die ersten Zeiten so ganz anders waren. Sollte am Ende die Vorsehung in diesem Prozeß doch eine rettende Rolle spielen, oder waren die ersten Menschen vielleicht gar nicht so bewußtlos über ihr Tun und vernünftiger als es den Anschein hat?

Aber man benötigt weder die theologische Vorsehung, noch muß man eine ursprünglich schon vorhandene, nur noch quantitativ sich entwickelnde Vernunft annehmen, um verstehen zu können, daß die Menschen zur Humanität⁵ fortschreiten. Und gerade weil die Herausbildung der Vernunft auf die natürliche Entwicklung angewiesen ist, deshalb bedarf es eines so langen, mühevollen Weges, bis Humanität auftreten kann.

Die Geschichte ermöglicht es dem Menschen, das Mißverhältnis seiner Wesenskräfte zu bereinigen; human ist, wer in allen Dingen Vernunft walten läßt, wer den reinen Willen dem geistigen Prinzip unterordnet. Vollendete Vernunft ist das Ziel der Geschichte, vollkommene Unvernunft war ihr Ausgangspunkt. Wie folgt eines dem anderen?

Vico führt zur Lösung dieses Problems das Theorem des Verhältnisses vom „Wahren“ und „Gewissen“ (verum – certum) ein.⁶ Dieser Lehrsatz enthält in nuce das Eigentliche der geschichtlichen Entwicklung von den Anfängen bis zum humanen Zeitalter, ähnlich wie der verum-factum Satz die gesamte Erkenntnistheorie zusammenfaßt. In Element 9 des Buches „Von der Feststellung der Prinzipien“ definiert Vico „das Gewisse“ allgemein als das, woran Menschen sich zu halten suchen, wenn sie das „Wahre über die Dinge nicht kennen“, und in Element 10 bezeichnet er es als das, „was die menschliche Willkür als Gesetz aufgestellt hat“. Das „Wahre“ über die Dinge hingegen erkennt man durch die Vernunft.^{6a}

benignamente pieghevoli inverso l'ultime circostanze de' fatti che dimandano l'ugual utilità; qu'è l' „aequum bonum“, subbietto della giurisprudenza romana ultima...

Vgl. auch OPERE IV § 951 (NWA 354)

OPERE IV § 973 (NWA 366)

OPERE IV § 1026 (NWA 388)

4. OPERE IV § 918 (NWA 347)

„La terza fu natura umana, intelligente, e quindi modesta, benigna e ragionevole, la quale riconosce per leggi la coscienza, la ragione, il dovere“

5. Vico gebraucht diesen Ausdruck an mehreren Stellen, z.B. OPERE IV § 1089 (NWA 416) „Oggi una compiuta umanità sembra essere sparsa per tutte le nazioni“

6. OPERE IV § 137 (NWA 78)

„Gli uomini che non sanno il vero delle cose procurano d'attenersi al certo, perché, non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza“.

6.a OPERE IV § 138 (NWA 78)

„La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo“

1. Zur Zeitalterlehre vgl. OPERE IV § 915 (NWA 346)

Kapitelüberschrift „Del Corso Che Fanno Le Nazioni“

2. OPERE IV §§ 361-373 (NWA 143-150)

3. OPERE IV § 39 (NWA 69)

„L'ultima giurisprudenza fu dell' *equità naturale*, che, regna naturalmente nelle repubbliche libere, ove i populi, per un bene particolare di ciascheduno, ch'è eguale in tutti, senza interderlo, sono portati a comandar leggi universali, e perciò naturalmente le desiderano

Bezieht man diese Aussagen auf das konkrete Handeln des Menschen, so ist klar, daß die vom reinen Willen ausgehenden Handlungen in ihren Konsequenzen anders aussehen müssen als die, welche auf der Herrschaft der Vernunft beruhen. Diese scheinbare Zweigleisigkeit beseitigt Vico, indem er sie historisiert. Erst hielten sich die Menschen an das Gewisse, später an das Wahre der Vernunft.

Bezogen auf die Verfassungs- und Regierungsformen drückt sich das so aus: erst diktiert der stärkere Wille die Herrschaft Weniger, dann ermöglicht die vernünftige Einsicht in die Gleichheit Aller die Demokratie; im Recht geht der Zustand des harten und buchstabengetreuen Gewaltrechts allmählich in den des Billigkeitsrechts und der vernünftigen Gerechtigkeit über.⁷

Der Übergang von den frühen zu den humanen Zeiten läßt sich überhaupt an Vico's Charakterisierung der Rechtsgeschichte am besten verdeutlichen. Vico war dieses Gebiet immer das liebste, und dies wohl nicht nur seiner besonderen Wertschätzung der römischen Juristen und Ciceros wegen, sondern weil das Recht, insbesondere die Problematik des Naturrechts, just zu seiner Zeit noch Gegenstand großer Kontroversen war.

Was ist Naturrecht? Vico ist die Beantwortung dieser Frage wohl nicht leicht gefallen, denn seine Auffassung ist mit keiner der drei Hauptströmungen der Naturrechtslehre wirklich zusammenzubringen. Vico hat zwar in den frühen Schriften das Naturrecht des Menschen aus seiner defizienten Gottebenbildlichkeit deduziert, diese Überlegungen haben jedoch in der „Neuen Wissenschaft“ kaum noch Gewicht. Mit der normativen Naturrechtslehre im Sinne Platons konnte sich Vico nicht zufrieden geben, weil er – wie wir sehen werden – die Rechtsidee nicht als ideales, überzeitliches Vorbild, sondern als in der natürlichen, geschichtlichen Entwicklung selbst begründet begriff; die aristotelische Strömung war wegen ihrer Ontologisierung der Sittlichkeit und Sozialität des Menschen unzureichend; die dritte Richtung, welche auf die Stoa zurückgeht, in der Neuzeit aber wesentlich durch die von Vico genannten Grotius, Hobbes und Pufendorf, zudem auch von Locke, Thomasius und Wolff ausgebildet wurde – diese dritte Richtung also, paßte ihres Antihistorismus wegen ebenfalls schlecht mit den Vico'schen Gedanken zusammen.

Alle drei Auffassungen haben, vergleicht man sie mit denen Vico's, zumindest zwei Fehler: der Mensch kommt zu kurz, und sie sind ungeschichtlich, was letzten Endes zwei Seiten einundderselben Sache sind. Diese Vorwürfe kann aber nur machen, wer unter der Natur des Menschen nicht etwas auf immer Gleiches, sondern etwas wesentlich Historisches, durch den Menschen selbst Entwicklungsfähiges versteht.

Genau das tut Vico. Die Menschen machen nicht nur ihre Geschichte selbst, sondern auch ihr Recht. Wenn deshalb die Rechtsentwicklung mit dem „göttlichen Recht“ beginnt, so heißt das nichts anderes, als daß die imaginierten Götter als Autoren dessen herhalten mußten, was sich in der geschichtlichen Welt aufgrund von ganz natürlichen Ursachen als natürliches Recht ergibt. Vico sagt, das natürliche Recht entstehe zusammen mit den natürlichen Sitten, es ist sozusagen eine spezielle Form dieser Sitten. Sein Wesen ist nicht Vernunft, sondern, weil sich die Menschen in jenen Zeiten nur an das „Gewisse“ halten können, Autorität. Und diese Autorität entsteht so: indem sie (die ersten Menschen) „die Orte, an denen sie sich zur Zeit des ersten Blitzes zufällig befanden, lange Zeit innehatten und bewohnten, wurden sie durch Okkupation Herren darüber; die Okkupation ist ein langandauernder Besitz, die Quelle alles Eigentums auf der Welt ... der historische Sinn dieses Ausspruchs ist, daß die Giganten in jenen ... Gründen die Häupter wurden der sogenannten 'gentes maiores', ... aus denen die ersten Herrengeschlechter und die ersten Gemeinwesen sich bildeten“.⁹

Auch die „Heroen“ der zweiten Entwicklungsperiode hielten an diesem natürlichen Recht fest. Es blieb ein hartes Gewaltrecht, eines, das nur auf Autorität beruhte; die Heroen betrachteten dieses Recht als ihr Eigentum, und die Einhaltung des Rechts war ihr persönlicher Nutzen,¹⁰ nur deshalb versuchten sie es fest in Händen zu behalten, auch dann als in Rom zum Beispiel die Plebejer und noch später die Sklaven nach gleichem Recht strebten.¹¹

In den späten Zeiten aber, eben den humanen und vernünftigen, war das Recht nach schweren Kämpfen das Recht aller geworden, und die Vernunft dieser Zeiten drückt sich in Bezug auf das Recht in doppelter Weise aus: einmal in der Identifikation des Einzelnen mit Staat und Recht, die nun auch (wenigstens potentiell) sein Interesse sind, zum anderen in der demokratischen Staatsform und im Billigkeitsprinzip im Recht, welches nun nicht mehr die bestehenden Zustände stabilisierendes, hartes Klassenrecht ist.

So zieht die Vernunft über die Autorität, über „das Gewisse“, in die Geschichte ein. Freiheit und Gleichheit mußten aber erst erkämpft werden. Das Vernunftrecht ist so das Produkt der menschlichen Geschichte selbst und es steht nicht als Naturrecht über der Geschichte, so daß die ersten Menschen nur zu schwächlich waren, um es zu erfassen. Gewaltrecht und Billigkeitsrecht sind beide nur positiver Ausdruck der natürlichen, oder besser gesagt, immanentgeschichtlichen Entwicklung der Rechtsauffassung. Der Unterschied zwischen Naturrecht und positivem Recht schwindet so bei Vico vor dem Hintergrund

9. *OPERE IV* § 390 (NWA 162)

10. *OPERE IV* § 38 (NWA 69)

11. *OPERE IV* §§ 985-998 (NWA 372-378) Überschrift: „Della Custodia Degli Ordini“

7. Vgl. oben S. 36, Anm. 3

des einen Rechts, das nur und ausschließlich natürliche Grundlagen hat und von den Menschen gemacht ist, das mit der Autorität begann und mit der Vernunft endet.

Die gleiche Entwicklung läßt sich nun auch in der Abfolge der Regierungs- und Verfassungsformen ablesen. Sie beginnt mit den Familienmonarchien, in denen nur einer, der pater familias, Recht und Gewalt innehatte,¹² sie schreitet fort zu den heroischen Aristokratien, endet schließlich bei den volksfreien Verfassungsstaaten. Zwei Dinge sind in Bezug auf diese historische Staatslehre interessant. Sie wendet sich zum einen gegen die Auffassung Bodins, dem Vico nachsagt, er habe zwar zugegeben, daß die Staaten sich aus den Familien entwickelten, dann aber als erste historische Gesamt-Staatsform die Monarchie angenommen, was aufgrund der gleichen Stärke der Familienmonarchien sowie ihres natürlichen Eigenständigkeitsbewußtseins weder auf freiwilliger Basis noch durch Gewalt hätte erreicht werden können.¹³

Die zweite Besonderheit der Vico'schen Staatslehre ist, daß historisch gesehen die volksfreien Staaten zuletzt ihre republikanische Form zugunsten einer (ebenfalls volksfreien) Monarchie verabschieden.¹⁴ Und diese These hat eindeutig nicht nur staatsrechtliche Bedeutung, sondern vor allem einen geschichtsphilosophischen Aspekt. Wenn nämlich das humane Zeitalter das Zeitalter der entwickelten, vernünftigen Natur des Menschen ist, wenn Freiheit und Gleichheit herrschen sollen und das Interesse des Staates nun das Interesse eines Jeden sein kann, ist dann nicht die Demokratie oder Republik für solche Zeiten die beste aller möglichen Staatsformen?

Es scheint, daß Vico sich scheut, das durch die Herrschaft des „Gewissen“ Erreichte der Herrschaft der Vernunft völlig zu überantworten. Eben weil diese Vernunft wohl doch nicht so herrscht wie sie soll. Vico's Optimismus findet in der Betrachtung der Wirklichkeit der geschichtlichen Spätphase gewisse Grenzen. Immer noch, auch in den volksfreien Republiken, achten die Menschen in ihrem Tun mehr auf ihr privates Interesse als auf die Beförderung des öffentlichen Wohls, und deshalb ist wohl die Monarchie letztlich hier die geeignetere Staatsform, denn in ihr sind die Menschen gehalten, „die Sorge für das öffentliche (Wohl) dem souveränen Fürsten zu überlassen“¹⁵

In diese Überlegungen mischt sich dann noch ein ausgesprochen kulturkritischer Aspekt. Der zivilisatorische Prozeß hat das Schöpferische und die Kraft des Ursprünglichen überhaupt nach und nach vernichtet, der moderne Mensch kennt den „Wunsch nach Behaglichkeit, Zärtlichkeit für die Kinder, die Liebe zu Frauen und Lust am Leben“.¹⁶

Gehlen-Leser kennen diesen Befund ebenso wie den der Abstraktion, der Vernünftellei oder des Intellektualismus, wie immer man es nennen will.¹⁷

So wird die Monarchie für Vico die eigentliche Endphase der geschichtlichen Entwicklung; sie ist insofern vernünftig, als sie das Mögliche (Freiheit und Gleichheit der Bürger) mit dem Notwendigen der Sorge für das öffentliche Wohl vereint. Die Frage, die nun gestellt werden muß, ist, ob dieser Zustand für Vico ein ewiger sein soll und ob er das non plus ultra des Erreichbaren ist.

10. Scheitern der Vernunft? Rückfall und neuer Anlauf

„Gegenwärtig scheint eine vollkommene Humanität über alle Nationen verbreitet, indem wenige große Monarchen diese Welt der Völker beherrschen“.¹ Emphatisch stellt Vico diese These gegen Ende der „Neuen Wissenschaft“ auf, und mit einigermaßen sonderbar anmutenden Bemerkungen sucht er sie zu beweisen.

Was bedeutet Vico Humanität? Nehmen wir diese Frage noch einmal auf, diesmal nicht unter dem Gesichtspunkt der politischen Ordnung des humanen Zeitalters, sondern unter dem Aspekt dieser Zeit als geschichtlicher Endphase. Humanität herrscht, wo der Mensch „im Überfluß alle Güter besitzt, die das menschliche Leben beglücken können, nicht weniger in Bezug auf das Behagen des Körpers als in Bezug auf die Ergötzungen des Geistes und des Gemüts“.² Kennzeichen humaner Gesinnung ist vor allem Milde: indem der chinesische Kaiser „durch eine milde Religion“ gebietet und zudem „die Wissenschaften“ pflegt, ist er „von höchster Humanität“, und der Türke mildert den „Stolz

16. Ebda

17. OPERE IV § 1006 (NWA 422). Vgl. A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt a.M./Bonn 1969, Kapitel 10 „Moralhypertrophie“

1. OPERE IV § 1089 (NWA 416)

Vgl. oben S. 37 Anm. 5

2. OPERE IV § 1094 (NWA 419)

„Ma dappertutto l'Europa cristiana sfolgora di tanta umanità, che vi si abbonda di tutti i beni che possano felicitare l'umana vita, non meno per gli agi del corpo che per gli piaceri così della mente come dell'animo“

12. OPERE IV § 521 (NWA 220)

Sie waren Priester (sacerdoti) und Könige (re) in einem, „dovevano portar le leggi dagli dèi alle loro famiglie“

13. OPERE IV § 1009-1019 (NWA 384ff.)

14. OPERE IV § 1007-1008 (NWA 383ff.)

15. OPERE IV § 951 (NWA 353)

„Al contrario, ne' tempi umani, ne' quali gli Stati provengono o liberi popolari o monarchici, perché i cittadini ne' primi comandano il ben pubblico... e ne' secondi son i sudditi comandati d'attendere a' loro privati interessi e lasciare la cura del pubblico al sovrano principe“

durch Großartigkeit, Prunk, Freigebigkeit und Dankbarkeit“.³ Diese Milde hat für Vico den Doppelcharakter des Positiven und Gefährlichen. Es war schon auf Vico's kulturkritische Bemerkungen hingewiesen worden. Aber es bleibt nicht bei derartigen Bemerkungen, aus denen man vielleicht nur Warnung herauslesen könnte und Ermahnung zum rechten Leben.

Selbst die Schwundstufe der demokratischen Ordnung, die Monarchie, welche Vico einsetzt angesichts der Differenz zwischen dem Ideal der verwirklichten Vernunft und der Realität individueller Interessenverfolgung, sie war – wenigstens in der Geschichte Roms – nicht bloß *Ritardando* in einer Entwicklung nach vorn, sondern vielmehr Beginn einer Kehre nach rückwärts. Die labile, doppelgesichtige Humanität stabilisiert sich nicht auf der Basis durchgreifender Vernunft, sondern gibt den Weg frei für einen Rückfall in die Barbarei.

Lust am Leben, übersteigertes Eigeninteresse, Barbarei der Reflexion – Kurzformeln eines Zustands der Unvernunft, der öffentlichen wie der privaten – sie ergreifen zuletzt Bürger und Monarchien gleichermaßen und verursachen den Verfall des Erreichten. Parteikämpfe und Bürgerkriege verwüsten Stadt und Land, und mit ihnen Zivilisation und Kultur. Ein Zustand natürlicher Wildheit wird auf diese Weise erzeugt, in dem die „bösen Verstandeskräfte“ absterben, Vico sagt „verrosten“, in dem das Gefühl für Annehmlichkeiten, Verfeinerungen, Vergnügen und Luxus schwinden, und nur noch die „notwendigsten Dinge des Lebens“ schließlich empfunden werden, so daß ein Zustand eintritt, der jenem vergleichbar ist, von dem Zivilisation und Kultur einst ausgegangen waren.⁴

3. OPERE IV § 1091 (NWA 417f.)

„...e così, particolarmente i turchi, temperano l'orgoglio con la magnificenza, col fasto, con la liberalità e con la gratitudine“

Zu Vicos Humanitätsbegriff vgl. auch J. Chaix-Ruy, *J.-B. Vico et les âges de l'humanité*, Paris 1967

4. OPERE IV § 1106 (NWA 422f.)

„Ma, se i popoli marciscano in quell'ultimo civil malore,... allora la provvidenza a questo estremo lor male adopera questo estremo rimedio: ...e, 'n cotal guisa, dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad irruginire le malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi, che gli avevano resi fiere più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso; perché quella scuopriva una fierezza generosa, dalla quale altri poteva difendersi o campare o guardarsi; ma questa, con una fierezza vile, dentro le lusinghe e gli abbracci, insidia alla vita e alle fortune de'suoi confidenti ed amici. Perciò popoli di s' fatta riflessiva malizia, con tal ultimo rimedio, ch'adopera la provvidenza, così storditi e stupidi, non sentano più agi, delicatezze, piaceri e fasto, ma solamente le necessarie utilità della vita, e, nel poco numero degli uomini alfin rimasti e nella copia delle cose necessarie alla vita, divengano naturalmente comportevoli; e, per la ritornata primiera semplicità del primo mondo de'popoli, sieno religiosi, veraci e fidi; e così ritornino tra essi la pietà, la fede, la verità, che sono i naturali fondamenti della giustizia e sono grazie e bellezze dell'ordine eterno di Dio“

Und der Prozeß steht auch hier nicht still, eine neue Verlaufseinheit (*ricorso*) der Geschichte entsteht⁵, und da ihre Voraussetzungen mit denen des vorherigen Ablaufs (*corso*) vergleichbar sind, sind auch die grundlegenden Gesetze des neuen Abschnitts den alten nicht unähnlich. Denn, wie Vico in den Elementen gesagt hatte, die „Natur der Dinge ist nichts anderes als ihr Entstehen in bestimmten Zeitläuften und unter bestimmten Umständen; jedesmal, wenn diese so sind, entstehen die Dinge daraus so und nicht anders“.⁶

Vico hat die Parallelität der Abläufe auch konkret zu bestimmen versucht. Das Beispiel für den *corso* lieferte ihm dabei die Römische Geschichte, der Rückfall in die Barbarei war der Untergang Roms, die Entwicklung des Mittelalters bis in Vico's Gegenwart versteht Vico als *ricorso*. Das fünfte Buch der Neuen Wissenschaft trägt den Titel „Von der Rückkehr der menschlichen Dinge bei der Wiedergeburt der Völker“⁷. Vico verweist hier auf gleiche Entwicklungen in fast allen Gebieten, Religionskriege und Gottesgerichte kehren ebenso wieder wie die Lehen und das Feudalrecht. Die Vergleiche fallen auch bei Anerkennung ihrer genialen Idee oft etwas gewollt aus; die Verschiedenheit in alten und neuen Dingen braucht aber andererseits nicht zu verwundern, da der *ricorso* bestimmt mißverstanden wäre, wollte man ihn als ewige Wiederkehr des Gleichen oder aller Dinge interpretieren. Überhaupt sind die Ausnahmen in der vichianischen Wiederkehr-Lehre, wie Croce es formulierte, „häufiger und gewichtiger als es selbst empirische Gesetze vertragen“.⁸ Die Städte Karthago, Capua und Numantia z.B. haben – so schreibt Vico – „diesen Lauf der menschlichen Dinge nicht zurückgelegt“ und die Amerikaner „würden“ ihn „durchlaufen, wären sie nicht von den Europäern entdeckt worden“.⁹ Insgesamt definiert Vico die Parallelität nicht in der Weise, daß sie nicht durch „außerordentliche Ursachen“ zumindest unterbrochen werden könnte.¹⁰ Und in Bezug auf den der römischen Geschichte zeitlich nachfolgenden *corso* gibt es vor allem einen Grund, der gegen die völlige Identität der Abläufe spricht, die christliche Religion. Durch sie entstand eine „neue Menschheitsordnung

5., 7. OPERE IV §§ 1046-1096 (NWA 399-420)

Überschrift des fünften Buches: „Del Ricorso Delle Cose Umane Nel Risurgere Che Fanno Le Nazioni“

6. OPERE IV § 147 (NWA 81)

„Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose“

8. B. Croce, *Die Philosophie G.B. Vicos*, S. 106

9. OPERE IV § 1088 (NWA 416)

OPERE IV § 1095 (NWA 419)

10. OPERE IV § 1092 (NWA 418)

„...ma se 'l natural corso delle cose umane civile non è loro da straordinarie cagioni impedito, perverranno a perfettissime monarchie“

unter den Völkern“, welche sich zwar nicht losgelöst von dem natürlichen Lauf der menschlichen Dinge entwickeln konnte, die aber doch qualitativ auf einer höheren Stufe stand und darum in besonderer Weise wert war, „fest begründet“ zu werden.¹¹

Wenn wir nun – mit der Berücksichtigung der Verfalls- und ricorso-Lehre – noch einmal die Verlaufsform der vichianischen Geschichte bis zum Zeitpunkt von Vicos Gegenwart ins Auge fassen, und dabei die Frage nach „geschichtsphilosophischen“ Elementen stellen, so ist mindestens eines klar: trotz der These, daß die Menschen selbst ihre Geschichte gemacht haben, fehlt Vico's Anschauungen der Optimismus, daß die Menschen das Wesentliche ihres Tuns schon hinter sich gebracht haben oder im Begriff stehen, es in absehbarer Zeit zu verwirklichen. Es gibt Zeugnisse dafür, daß Vico's Denken zeitweilig von starkem Pessimismus getragen war.¹²

Aber gerade ein solcher Pessimismus und die Tatsache, daß Vico's ricorso nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen ist, legt den Gedanken nahe, daß Vico das Problem der Zukunft und des Fortschritts nicht ganz fremd war. Es ist bemerkt worden, daß Vico den Begriff des Fortschritts nicht kannte oder ihn wenigstens nicht hervorhob.¹³ Dies ist ebenso richtig wie es augenscheinlich ist, daß die vichianische Geschichte, jedenfalls innerhalb des einzelnen corso, nicht nur bestimmungslose Veränderungen aufweist, sondern sich im eigentlichsten Sinne entwickelt und auf ein Ziel fortschreitet. Das Ziel eines jeden corso sind Vernunft und Humanität.¹⁴ Und wenn es so ist, daß die corsi nicht identisch sind, und der zweite der corsi, die Vico wirklich untersucht, qualitativ höher steht als der erste (was man aus Vico's Bemerkungen über seine Gegenwart durchaus herauslesen kann), dann kann die Annahme nicht ausgeschlossen werden, daß der Gesamtweg der Geschichte in Richtung auf eine adäquate Verwirklichung von Vernunft und Humanität fortschreitet, selbst wenn noch so viele ricorsi zur Erreichung dieses Ziels notwendig wären.

Unter dieser Perspektive aber, und nur unter dieser, haben die Untergangs- und die ricorso-Lehre einen geschichtsphilosophisch deutbaren Sinn. Sie bezeichnen dann nämlich die Art und die Weise menschlicher und geschichtlicher Entwicklung. Diese Entwicklung vollzieht sich in vielen Etappen, wobei die Idee eines unendlichen Progresses bei Vico nicht auszuschließen ist. Immer wenn ein

11. *OPERE IV* § 1047 (NWA 399f.)

12. Croce, *op. cit.* S. 108f. Vgl. Vico, *Affetti Di Un Disparato*, *OPERE V*, 313-317

13. Vgl. Croce, *op. cit.* S. 112f., 121; Löwith, *op. cit.* S. 125

vgl. außerdem: R. Nisbet, *Vico and the Idea of Progress*, in: *Social Research* 43 (1976) 625-637

14. *OPERE IV* § 191 (NWA 92)

Ché tanto vi voleva per addimesticare i figliuoli d' polifemi e redurgli all'umanità degli Aristidi e de' Socrati, de' Leli e degli Scipioni affricani.“

corso endet, ist dennoch das Ziel der Geschichte noch nicht erreicht, und darum muß ein neuer corso beginnen; der Prozeß geht in die nächste Instanz. Aber die Notwendigkeit neuer corsi ist nicht nur von der Idee des Scheiterns her bestimmt, sondern der Weg von der sinnlichen Empfindung zur entwickelten Rationalität, von da aus zur Entartung der Verstandes- und Gemütskräfte und schließlich zur Entstehung neuer schöpferischer Naivität, ist der Weg, ist die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes überhaupt.¹⁵ Dies scheint Vico aus dem Verlauf des antiken und neuzeitlichen corso, vor allem in ihrem Zusammenhang, herausgelesen zu haben.

Fortschritt bringt nicht nur Neues, sondern er erschöpft auch, und gerade das Schöpferische ist Grundlage für Fortschritt. Darum, wenn ein Ritardando nicht ausreicht, muß es in der Entwicklung Interims geben, während derer die Menschheit einen Regenerationsprozeß durchmachen kann, einen Prozeß, der in seiner Funktion und seiner Gesetzmäßigkeit als ebenso notwendig aufzufassen ist wie die fortschreitende Geschichte der einzelnen corsi.

So scheint die vichianische Untergangs- und ricorso-Lehre nicht den Charakter des Aussichtslosen und des völligen Scheiterns in sich zu tragen, sondern vielmehr jener List der Vorsehung vergleichbar zu sein, die letztlich auch die Bewegungsform der von den Menschen gemachten Geschichte selbst ist. Was diese im kleinen, also innerhalb eines corso ist, ist jene im großen.

Dennoch, es liegt viel Ratlosigkeit in der Scienza Nuova. Wenn die Zukunftsperspektive mit ihr auch nicht unvereinbar ist, fehlt ihr doch, gerade im Hinblick auf die Erkenntnis, daß das Ziel der Geschichte noch nicht angemessen verwirklicht ist, der konkrete Blick für das Kommende. Vico, dessen Neue Wissenschaft die Philosophie menschlicher Praxis ist, hat sich trotzdem auch Gedanken über die Anwendung des Erkannten auf die Wirklichkeit gemacht. Die erste Ausgabe der Scienza Nuova sieht zwei derartige „praktische Anwendungen“ vor: eine kritische und eine diagnostische Kunst, mit der man dank der von Vico aufgestellten Prinzipien „eine bessere Kenntnis.... über das vergangene und gegenwärtige Leben der Völker erlangen konnte“.¹⁶ Und in einem besonderen Schlußparagraphen, den Vico der zweiten Ausgabe von 1730 nachträglich hinzuzufügen gedachte, geht er über die nur interpretierende Praxis hinaus, wenn er schreibt: „Diese Praxis ergibt sich leicht aus der Betrachtung der Ent-

15. Croce spricht vom Rhythmus der elementaren Formen des Geistes, vgl. *op. cit.* S. 104; nicht als Erholungsphasen, sondern als Phasen der Dekadenz, beruhend auf der Natur des gefallen Menschen, deutet L. Bergel die ricorsi: so wie der Mensch fähig ist, Kultur zu schaffen, so ist er auch fähig, sie zu zerstören. Für Bergel steht Vico so in der Tradition der Moralisten und Bergel sieht die „Möglichkeit der ricorsi“ als Warnung für den Gebrauch des freien Willens. Vgl. L. Bergel, „La Scienza Nuova De Vico Et Le Problème De La Décadence“ in: *Arch. De Phil.* 40 (1977) 177-201

16. Croce, *op. cit.* S. 92

wicklung, die die Völker nehmen; denn gewarnt durch sie, können die Weisen der einzelnen Staaten (die Staatsmänner) und ihre Fürsten mit guten Vorschriften, Gesetzen und Beispielen die Völker auf ihre *ἀκμή* oder den Zustand der Vollkommenheit zurückführen“.¹⁷

Aber auch dies ist keine wirkliche Philosophie zukünftiger Praxis, geboren aus dem bereits Eingesehenen. Zudem enthielt sich Vico in der letzten Ausgabe schließlich jeder diesbezüglichen Bemerkung und beschränkte sich darauf, die Idee eines „in jeder Art vollendeten Naturstaat(es)“ vorzustellen, der jedoch alles andere als vollendet ist, sondern die Geschichte selbst vorstellt, einschließlich ihrer Selbstregulationen und Offenheit.¹⁸

Die Geschichte — sie ist die Tat der Menschen und dennoch bekommen diese sie nicht in den Griff; ersteres so früh erkannt zu haben und bei letzterem resignierend stehengeblieben zu sein macht die Position Vico's in der Geschichte der Geschichtsphilosophie aus. Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber sie tun es unbewußt, und wo sie zum Bewußtsein ihrer Täterschaft kommen — z.B. in der Philosophie Vicos, die nicht zuletzt gerade dieser Einsicht wegen „Neue Wissenschaft“ heißt — fehlt ihnen die Einsicht in dem Sinne, daß die Theorie die Praxis ergreifen muß, damit der Täter der Geschichte auch ihr Subjekt werden kann. Daß Vico diesen Schritt nicht vollzog — man mag das erklären wie man will, mit einer noch in den Kinderschuhen steckenden Autonomie-These, mit Vico's Religiosität oder auch mit seiner Angst vor kirchlicher Verfolgung —, es bleibt trotzdem seltsam und in gewisser Weise inkonsequent, denn hatte nicht schon Bacon, den Vico so schätzte, die These von der Erkenntnisfähigkeit des Menschen mit der These verknüpft, daß die dieser Fähigkeit entspringenden Erkenntnisse eine „Verbesserung der

17. OPERE IV (Anhang) § 1405; 1406

„Ma tutta quest'opera è stata finora ragionata come una mera scienza contemplativa d'intorno alla comune natura delle nazioni. Però sembra, per quest'istesso, mancare di soccorrere alla prudenza umana, ond'ella s'adopere perché le nazioni, le quali vanno a cadere, o non rovinino affatto o non s'affrettino alla loro roina, e 'n conseguenza mancare nella pratica, qual dee essere di tutte le scienze che si ravvolgono d'intorno a materie le quali dipendono dall'umano arbitrio, che tutte si chiamano, attive'.

Cotal pratica ne può esser data facilmente da essa contemplazione del corso che fanno le nazioni; dalla qual avvertiti, i sappienti delle repubbliche e i loro principi potranno con buoni ordini e leggi ed esempi richiamar i popoli alla loro *ἀκμή*, o sia stato perfetto. La pratica, la qual ne possiamo dar noi da filosofi, ella si può chiudere dentro dell'accademie“ Vgl.dazu: M.H. Fisch, „Vico's Pratica“ in: Tagliacozzo/Verene, G.B. Vico's Science of Humanity, S. 423-430; A. Pons, „Prudence and Providence — The Pratica della Scienza Nuova and the Problem of Theory and Practice in Vico“, ebda S. 431-448

18. OPERE IV § 1097-1112 (NWA 421-427) Überschrift: Sopra Un Eterna Repubblica Naturale, In Ciascheduna Sua Spezie Ottima, Dalla Divina Provvidenza Ordinata“

menschlichen Verhältnisse“ mit sich brächten?¹⁹ Und hatte nicht Vico selbst, Descartes gegenüber, der Ähnliches behauptete, argumentiert, die Gesetze der Geschichte hätten „mehr Realität“²⁰ als die Gesetze der Natur, weil die Menschen sie eben wirklich selbst schaffen?

Das Denken Bacons und Descartes' (und auch Hobbes') war „von der Annahme getragen, daß es dem Menschen durch seine Erkenntnisfähigkeit möglich sein müsse, die Natur zu beherrschen und sie seinen Zwecken unterzuordnen“.²¹ Und im Blick auf die entstehende Geschichtsphilosophie ist es zweifellos Vico's Verdienst, auch und gerade die Geschichte der menschlichen Erkenntnis zugänglich gemacht zu haben.

Wenn es dann nicht zu einer Ermächtigung des Menschen zum bewußten Gestalter der zukünftigen Geschichte kommt — woran liegt das? Es soll im nächsten Kapitel eine Antwort versucht werden, die Vico's resignative Position mit jener Resignation in Verbindung bringt, der die Geschichtsphilosophie in viel späterer Zeit zu erliegen droht, oder die ihr doch wenigstens viel zu schaffen macht.

11. Die Macht der Natur

Die Vorsehung leitet die menschlichen Dinge, die Geschichte aber ist die Welt des menschlichen Willens. Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber bis jetzt wenigstens nehmen sie ihre Zukunft nicht bewußt in die Hand und bringen die Geschichte nicht zu ihrem guten Ende. Was tun — bei dieser Einsicht? Es gibt sicherlich mehrere Möglichkeiten, der Aporie dieser Situation zu entkommen, aber immer nur, indem man den Tatbestand selbst verändert.

Der Mensch kann sich einmal die Mühe abnehmen lassen, das gute Ende zu erreichen, indem er zu dieser Erreichung wiederum Gott verpflichtet. Er kann

19. Vgl. M. Buhr, *Mensch und Geschichte*, in: Akt. XIV. Int. Kongr. Phil., Wien 1968, S. 14; Zur Vorstellung eines idealen Staates und einer perfekten Gesellschaft vgl. I. Berlin, *Vico and the Ideal of Enlightenment*, in: *Social Research* 43 (1976) 640-653

20. OPERE IV § 349 (NWA 139)

„Così questa Scienza procede appunto come la geometria, che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze; ma con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure. E questo istesso è argomento che tali pruove sieno d'una spezie divina e che debbano, o lettore, arrecarti un divin piacere, perocché in Dio il conoscer e 'l fare è una medesima cosa.“

21. Vgl. Buhr, *op. cit.*, S. 14; zu Vicos Verhältnis zu Hobbes vgl. F. Vaughan, *The Political Philosophy of G. Vico*, The Hague 1972; A. Funkenstein, „Natural Science and Social Theory“ in: Tagliacozzo/Verene, G.B. Vico's Science of Humanity, S. 187-212; F.R. Dallmayr, „Natural History' and Social Evolution-Reflections on Vico's corsi e ricorsi, in: *Social Research* 43 (1976) 857-873

auch – dies ist eine zweite Möglichkeit – auf Ziele und Geschichte (im geschichtsphilosophischen Sinne) ganz verzichten, und so das Weltgeschehen der Natur überantworten. Beides entlastet den Menschen und rechtfertigt ihn auch in Bezug auf die Malaise des Weltzustandes, beides bedeutet aber auch Totalverzicht auf den Autonomieanspruch. Will man an diesem festhalten und also auf die These, daß die Menschen „selbst“ die Geschichte machen, nicht verzichten, besteht mindestens eine dritte Möglichkeit: man kann die Autonomie in die Zukunft verlegen, muß dann aber nach jemandem (oder etwas) Ausschau halten, der (oder das) dafür verantwortlich gemacht werden kann, daß das Mögliche noch nicht wirklich, daß das Zukünftige noch nicht gegenwärtig ist. Ein Faktor, der (unter anderen möglichen) bei dieser Suche gefunden werden kann, und der – gerade auch in der späteren Geschichte der Geschichtsphilosophie – in manchen Fällen gefunden worden ist, ist die Natur.¹

Und es gibt in Bezug auf Vico gute Gründe, zu fragen, wie er es mit diesem Faktor habe. Aber andererseits, insofern es sich bei der angedeuteten Fragestellung schon um eine geschichtsphilosophische Fragestellung handelt, muß erst diskutiert werden, ob sie sich auf Vico überhaupt anwenden lasse, denn wenigstens nicht sinnlos ist doch die Frage nach den beiden Positionen, die vom geschichtsphilosophischen Standpunkt als Verzichtposition gekennzeichnet werden müssen, die aber aus je anderer Sicht gerade nichts mit Verzicht zu tun haben, sondern die dem Menschen „das Seine“ im Zusammenhang der Schöpfung bzw. der einen Natur zuweisen. Und wenn man nun einmal um die ausdrücklich formulierte Autonomie-These nicht herumkommt, so gibt es sicherlich auch vichianische Aussagen, die manch einen erleichtert aufatmen lassen, weil er daraus sieht, daß Vico die These doch nicht so gemeint habe, oder wenigstens nach einem mißglückten Ausbruchversuch, nach der Entstehung offenkundiger Aporien, doch wieder in den Schoß der Kirche zurückgekehrt sei – und es gibt Aussagen, die einen anderen vielleicht erfreut gewahr werden lassen, daß Vico in seiner „Neuen Wissenschaft“ letztlich eine Art stoischen Rückzug vom historischen Bewußtsein veranstaltet², von einer Position also abgeht, die, in ihrer säkularisierten oder auch von vorne herein säkularen Weise in die Form von Ge-

1. Vgl. dazu O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Ffm 1973, S. 77:

„...wo der Mensch es geschichtlich selber sein und dennoch nicht gewesen sein will, ermächtigt er die Natur. Er tut das enthusiastisch in der Romantik, fasziniert bei Nietzsche, resigniert bei Löwith...“

2. Löwith faßt die Verlaufsform der vichianischen Geschichte als „Kreislauf des natürlichen Geschehens“ auf. Nach seiner Interpretation kennt sie „keine Erfüllung und keine Lösung“, sondern wird „in ihrem Fortgang durch Rückläufigkeit“ beherrscht. Vgl. K. Löwith, *op. cit.* S. 125; vgl. zu Löwiths Philosophie J. Habermas, *Philosophisch-Politische Profile*, Ffm 1971, S. 116-140

schichtsphilosophie erstmals gebracht zu haben, er von anderer Seite geradezu beansprucht wird.

Der Verfasser dieser Arbeit stellt jetzt sowohl die theologische als auch die natürliche These in den Hintergrund; dies nicht etwa, weil er beide Thesen für uninteressant oder in Bezug auf Vico gar für sinnlos hält, oder sie nicht ernst nimmt, sondern, weil er sich entschlossen hat, vor allem die Autonomie-These ernst zu nehmen.

Und wenn es ein Zeichen der Aufklärung ist, sich von den theologischen Traditionen zu lösen, und wenn es ein Zeichen der da entstehenden Geschichtsphilosophie ist, den Menschen später auch immer mehr der Natur gegenüber zu setzen und ihn zum Mittelpunkt des Interesses zu machen, ihn er selbst sein zu lassen, dann ist es sicher nicht unbillig, auch Vico's Denken unter diesem Gesichtspunkt anzugehen, zumal er die Autonomiethese formuliert. Was bedeutet dann aber „Natur“ in seiner Lehre? Sehen wir uns an, wo und wie sie wirkt.

Natur ist zunächst der Ausgangspunkt aller Entwicklung. Die ersten Menschen, sobald sie überhaupt ein Bewußtsein über sich und die Welt erlangen, finden sich in der Natur vor; sie sind, wie Tiere sind, und die Sinne sind der einzige Weg möglicher Erkenntnis.³ Daß dann die spätere Entwicklung eine Entlassung des Menschen aus dieser Natur mit sich bringt, ist sicherlich, wie Vico meint, dem Menschen selbst zuzurechnen, aber es ist die Natur, die Anstöße dazu gibt. Natur ist bei Vico in einem ganz modernen Sinne als Herausforderung zu verstehen. Auf diese „Herausforderung“ „antwortet“ der Mensch mit Zivilisation und Kultur. Erstes menschliches Empfinden und Denken, erste menschliche Sprache, alles ist Antwort auf die Äußerungen der Natur. Und je nachdem wie die Natur beschaffen ist, beeinträchtigt sie auch die menschliche Entwicklung. Es finden sich bei Vico so etwas wie eine Klima-, und damit im Zusammenhang auch eine Rassentheorie. Klima und Rasse wirken sich auf die Geschichte aus. Die Geschichte Karthagos z.B., meint Vico, gestaltete sich vor allem deswegen anders als die der Römer, weil die Karthager eine ihnen „angeborene afrikanische Schlaueit“ besaßen; in der Geschichte Campaniens spielten die „Weichheit des Himmels“ und ein natürlicher „Überfluß“ eine Rolle.⁴ Der kalte Norden der Erde bringt einen trägen Geist mit sich, Asien verbindet Vico mit Weichlichkeit, vor allem aber nennt Vico eine gemäßigte Zone, wo „Menschen von rechter Art geboren werden“, die dann auch „mit rechten Schritten“ ihren Weg gehen⁵, wie die Römer es taten, welcher Gedanke nicht zu verwun-

3. *OPERE IV* § 375 (NWA 151)

Vgl. oben S. 34 Anm. 15

4. *OPERE IV* § 1088 (NWA 416)

Vgl. oben S. 43f.

5. *OPERE IV* § 1091 (NWA 417)

OPERE IV § 1088 (NWA 416)

dern braucht, weil Vico diesen Weg ja vor allem aus der Geschichte Roms hernahm.

Aber so wie die Natur bei manchen Völkern den guten Weg verhindert oder doch sehr stark beeinträchtigt, so spielt sie selbst den Völkern, die sich mit einigem Erfolg auf Vernunft und Humanität hin entwickeln, noch einen Streich. Die geschichtlich erste Natur des Menschen nämlich, die durch Unvernunft, Gewalttätigkeit und Eigeninteresse gekennzeichnet war, bricht immer wieder durch, ist immer noch nicht ganz überwunden. Sie zu überwinden ist die Voraussetzung dafür, daß menschliche Autonomie herrschen kann; wo der Mensch diese Autonomie noch nicht besitzt, ist jene Natur zwangsläufig der Grund dafür, daß er sie nicht besitzt. Wenn aber die Natur die Hervorbringung menschlicher Autonomie beeinträchtigt und überhaupt die menschliche Entwicklung natürliche Grundlagen hat, dann muß doch noch einmal die Frage gestellt werden, ob Vico's „Neue Wissenschaft“ vielleicht mehr von dem berichtet, was die Natur aus dem Menschen macht, als von dem, was der Mensch als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, machen kann oder soll.^{5a} Besonders die Klimalehre läßt zu dieser Frage ein, zudem Vico's Aufmerksamkeit auf anthropologische Ergebnisse von Reisebeschreibungen des 16. und 17. Jahrhunderts.⁶ Letztere sollen vor allem den empirischen Beweis für eine These liefern, deren Inhalt Vico wohl als anthropologische Konstante versteht. Mit Floskeln wie „Überall“, „Bei allen Menschen“, „Alle Völker“ leitet Vico oft Sätze ein, die von grundlegenden Institutionen wie Ehe und Totenbestattung handeln⁷, wobei er die Gleichheit letztlich auf einen allen Menschen „gemeinsamen Sinn“ zurückführt.⁸ Aber dieser *sensus communis*, der, da er auch bei Vico eine Art theoretischen, moralischen und religiösen Instinkts bedeutet, der stoischen Lehre nahe kommt, hat konstantenhaften Charakter andererseits nur insofern, als alle Menschen in einer bestimmten naturgegebenen Situation sich nur so und nicht anders verhalten können, er impliziert nicht eine immer und überall gleichbleibende Natur

5a. Vgl. Kants Unterscheidung zwischen Anthropologien in „physiologischer“ und in „pragmatischer“ Hinsicht (Akad.-Ausg., Bd. VII, 119)

6. OPERE IV § 337 (NWA 129f.)

„E che tale sentimento (bezüglich der Vorstellung über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele) fusse ancora stato dell'antiche barbare, ce ne convincono i popoli di Guinea, come attesta Ugone Linschotano; di quei del Perú e del Messico, Acosta, *De indicis*; degli abitatori della Virginia, Tomaso Ariot; di quelli della Nuova Inghilterra, Riccardo Waitbornio; di quelli del regno di Sciam, Guiseffo Scultenio.“

7. Zu diesen Institutionen vgl.:

OPERE IV § 11; 12 (NWA 51)

8. OPERE IV § 142 (NWA 79)

„Il senso comune è un guidizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano“. Vgl. auch OPERE IV § 311 (NWA 119)

des Menschen. Daß der Mensch Natur ist und gleichzeitig mehr ist als die Natur, der er sich mühsam entwunden hat, und die ihm immer noch schwer zu schaffen macht, das macht Vico's Bild vom Menschen aus.

Vico's Begriffe der Natur, der Natürlichkeit und der natürlichen Entwicklung tragen offenbar einen doppelten Sinn. Natur bezeichnet einerseits die äußere Natur, die Beschaffenheit des Bodens und des Klimas, welche sich auf die Physis des Menschen und darüber hinaus auch auf seine Psyche auswirken. Andererseits bezeichnet Natur das Wesen des Menschen, ein Wesen, welches zwar jene Physis zur Grundlage hat, das sich aber dadurch als besonders konstituiert, daß der Mensch sich zu dieser Physis verhalten kann, ihr gegenübertreten und sie durch Handlungen sogar verändern kann, ebenso wie er sein Wesen durch diese Handlungen, die geistiger und körperlicher Art sind, selbst verändert. Im Gegensatz zur äußeren Natur ist so die menschliche Natur durch und durch historisch, und wenn zwar die äußere Natur die Initialzündung zur Entwicklung des Menschen gibt, und diese vielerorts immer noch zu beeinträchtigen imstande ist, gibt sie dennoch das Steuer immer mehr aus der Hand und überläßt es gezwungenermaßen dem langsam zu Bewußtsein kommenden Menschen.

Wenigstens innerhalb eines *corso* – und daß es so große Rückschläge gibt, das macht das Resignative an Vico's Konstruktion aus. Denn diese Rückschläge bedeuten im Grunde nichts anderes, als daß Vico den Sieger im Kampf des Menschen gegen die Natur noch nicht ganz eindeutig ermittelt hat. Von dieser Entscheidung hängt es aber auch ab, ob der Ablauf *corso* – Untergang – *ricorso* usw. als Kreis oder als aufwärts strebende Spirale gedeutet werden muß. In beiden Fällen jedoch, im ersten dabei sicherlich mehr als im zweiten, ist die Macht der Natur zu groß, als daß eine sie testierende Philosophie nicht resignativ genannt werden müßte, eine Philosophie wohlgemerkt, die als eine ihrer Hauptthesen wenigstens, die Autonomiethese aufstellt.

12. Über einige Schwierigkeiten, Vicos „Neue Wissenschaft“ Geschichtstheologie, Geschichtsphilosophie oder sonst wie zu nennen

Benedetto Croce hat in seiner Vico-Monographie der „Neuen Wissenschaft“ Dunkelheit nachgesagt, ihren Autor nannte er „nicht sehr scharfsinnig, doch immer sehr tief“; deshalb sei sein Werk schließlich gekennzeichnet durch seine „geniale Konfusion oder seine konfuse Genialität“.¹

Was können die Gründe sein für solche Konfusion, vorausgesetzt natürlich, es war eine? Man kann solche Gründe sicherlich in der Vielzahl der Fragestellun-

1. B. Croce, *Die Philosophie G.B. Vicos*, S. 36f.

gen finden, die Vico allein innerhalb seines empirischen Untersuchungsfeldes vorgenommen hat.

Man findet sie darüber hinaus darin, daß Vico nicht nur Geschichtswissenschaft treiben wollte, sondern auch philologische Interessen verfolgte, dabei der Berufung nach Jurist war und als Philosoph die Schaffung einer neuen Metaphysik intendierte. Und da dieses und manch anderes mehr schließlich Ausdruck in einem Buche fand, einem Buche, das nicht nur varia äußerlich zusammenfassen, sondern jedes einzelne Teil als Unterstützung der anderen konstituieren wollte, ist es schon verständlich, daß Unklarheiten in diesem Buche auftreten konnten.

Es hieße aber die geniale Konfusion verharmlosen, wollte man sie überhaupt allein auf eine Vico fehlende intellektuelle Fähigkeit zur Systematisierung seiner darzustellenden Gedanken zurückführen, zumal die Neue Wissenschaft mit Bedacht durchgliedert ist und auch nicht vergessen werden darf, daß Vico einen Lehrstuhl für Rhetorik innehatte, der ihn unter anderem dazu verpflichtete, die klare und ausgefeilte Rede über die Vergleichung der antiken und modernen Studienart zu schreiben.²

Die manchmal auftretenden Ungereimtheiten scheinen auch weniger in der quantitativen Fülle der Vico'schen Gedanken begründet zu sein als vielmehr in der prinzipiellen Unvereinbarkeit grundlegender Konzeptionen und Theoreme. Vico's Arbeiten fallen in eine Zeit der Krise; nicht zwar nur in die des historischen Bewußtseins, worauf Löwith so eindrucksvoll hingewiesen hat, aber doch auch und gerade in diese, und so ist es ziemlich verständlich, daß man bei Vico Elemente verschiedener Geisteshaltungen und gegensätzlicher Philosophien über die Geschichte findet.^{2a} Es kann aber nicht der Sinn einer Beschäftigung mit Vico sein, dies nur festzustellen, und selbst wenn es keine Möglichkeit geben sollte, das Durch- und Gegeneinander verschiedenartiger Denkelemente zugunsten einer überwiegenden Auffassung aufzulösen, so ist das „wie“ der Verschränkung doch bestimmt ganz eigentümlich vichianisch, und der gordische Knoten, wenn es einer ist, in seiner Struktur wenigstens äußerlich sichtbar, und es fragt sich, ob man ihn überhaupt in der Weise zerhauen kann, daß man z.B. behauptet, alles Theologische sei nur Camouflage „to escape persecution“.³

Wie dem auch sei, machen wir zunächst eine Bestandsaufnahme hinsichtlich der vichianischen Grundanschauungen und fragen wir dann, was und auf welche Weise etwas vereinbar ist und was nicht.

2. DE NOSTRI TEMPORIS STUDIORUM RATIONE

in: *OPERE I*, 69-121

dt: *VOM WESEN UND WEG DER GEISTIGEN BILDUNG*, Darmstadt 1963

2.a siehe dazu auch unten S. 138ff.

3. F. Vaughan, *The Political Philosophy of G.B. Vico*, The Hague 1972, 33

Als Hauptfaktoren im Geschichtsprozeß werden „die Vorsehung“ und die „Menschen selbst“ genannt. Ein dritter Faktor, die Natur, wird von Vico nicht als selbständiges Moment hervorgehoben, er läßt sich aber durch die Aussagen, daß einerseits die Vorsehung nur natürlich wirkt, und daß andererseits die von den Menschen gemachte Geschichte nur natürliche Grundlagen hat, erschließen. Eine einfache Reduktion zweier Elemente auf je das dritte ist aufgrund der gleichgewichtigen Testierung der Allgegenwärtigkeit der göttlichen Vorsehung, der Ermächtigung des Menschen zum Täter der Geschichte und der Macht der Natur nicht durchführbar. Eine Reduktion ist jedoch durchführbar, faßt man das Mit- und Gegeneinander der Elemente als in einem höheren Zusammenhang aufgehoben auf, wobei jetzt die Schwierigkeit in der Beantwortung der Frage liegt, welches Element und welche damit zusammenhängende Philosophie nun letztlich doch die Oberhand gewinnen sollte. Es bieten sich auch drei in sich relativ stimmige Lösungen an.

1. Die göttliche Vorsehung ist allgegenwärtig; dadurch, daß die Vorsehung natürlich wirkt, und der Mensch, obwohl er sich durch die Geschichte über die Natur erhebt, immer an eine natürlich sich vollziehende Entwicklung gebunden bleibt, werden sowohl Natur und Mensch (samt Geschichte) „in Gott“ aufgehoben und gerechtfertigt. Die Lösung zielt, wenngleich sie theologisch fragwürdige Thesen enthält,⁴ auf Theodizee. Insofern die menschliche Autorschaft im Bereich der Geschichte ermöglicht ist, sie andererseits aber nicht auf Aseität beruht und außerdem überhaupt auf diesen Bereich beschränkt bleibt, kann diese Theodizee auch eine Theodizee durch Teil-Autonomie genannt werden.⁵ Dies ist die noch theologische Variante.

2. Die geschichtsphilosophische Variante kann folgendermaßen formuliert werden: Die Menschen machen ihre Geschichte selbst. Im Hinblick auf die vergangene Geschichtstheologie heißt das: Der Mensch ist der Täter der Geschichte und außerdem auf dem Wege, auch ihr Subjekt zu werden. Einstweilen ist er dazu noch durch die Natur, von der er ausging, verhindert. Die Vorsehung ist als theologische depotenziert, als natürlich-humane dementsprechend ermächtigt. Sie bedeutet die in den gesellschaftlichen Institutionen objektivierte menschliche Vorhabe, welche, da sich die Menschen ihrer meist nicht völlig bewußt sind, ihnen in ihrer objektivierten Gestalt als etwas Fremdes gegenüberstehen kann. Eine Theorie der bewußten menschlichen Vorhabe, z.B. in der Form einer konkreten Utopie, spricht Vico nicht aus.

3. Die dritte Variante, welche den Faktor Natur zum Hauptfaktor erhebt, ist genau genommen in zwei Formen lesbar. Die kosmologische Lösung impliziert die Bewegungsform der Geschichte letztlich doch als Kreis, die Vorsehung ist dann wohl stoisch als pronöia zu verstehen, der Mensch kann dabei zumindest seine im Kosmos herausragende Stellung behalten.

4. besonders die These von der nur immanent wirkenden Vorsehung

5. vgl. für die radikalere Theodizee-Lösung im dt. Idealismus O. Marquard, *Idealis-*

Die zweite hier mögliche Lesart beträfe eine naturalistische Entwicklungslehre, welche alles, einschließlich solcher Phänomene wie Vorsehung oder Religion überhaupt nur aus der Natur als letztem Weltgrund entstehen läßt, den Menschen ebenfalls hervorheben kann, ihn aber immer an die Natur bindet. Als Bindeglied kann die Vorsehung verstanden werden. Sie wirkt dem Menschen gegenüber als natürliches Korrektiv.

So viele Lösungen, so viele Fragen. Die Arbeit, Vico's Hauptinteresse und „eigentliche“ Philosophie auszumachen, stößt weniger dadurch auf Schwierigkeiten, daß es keine Lösung gibt, als dadurch, daß mehrere Lösungen möglich sind. Nun kann man zwar Vico's Philosophie so oder so deuten und mag für jede Deutung gute Gründe finden, man kann aber schlecht behaupten, alle drei genannten Philosophien fänden sich bei Vico in ihrer Vollstufe. Denn entweder macht z.B. die Vorsehung durch den Menschen Geschichte, oder der Mensch macht diese durch die Vorsehung, nämlich seine eigene. Und trotzdem, Vico scheint von dem Gedanken getragen gewesen zu sein, die „eine Philosophie“ zu ermöglichen; wieder zu ermöglichen, sollte man vielleicht besser sagen, denn die schönen Tage der christlichen Wissenschaft waren bereits dahin. Unwiederbringlich? Den Rationalismus Descartes', den Empirismus Bacon's, die beginnende Aufklärung in England und Frankreich (z.B. Locke und Bayle), das alles kennt Vico sehr wohl und findet es nicht nur interessant, sondern er sieht deutlich die Konsequenzen für das Schicksal der Tradition. In seiner Autobiographie berichtet er, daß er die Lektüre des Grotius nach eineinhalb durchgearbeiteten Büchern eingestellt habe, weil sich eine solche Beschäftigung „für einen Katholiken nicht gehöre“.⁶

Aber den letzten Teil dieser Aussage muß man nicht unbedingt so ganz ernst nehmen. Was die *Scienza Nuova* an geschichtsphilosophisch Deutbarem enthält, und was Vico über die Natur schreibt, läßt durchaus nicht immer auf religiöse Skrupel schließen, und über die nur immanent wirkende Vorsehung hat es von Anfang an an Ausdrücken des Befremdens von kirchlicher Seite nicht gefehlt.

mus u. Theodizee, in: ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Ffm 1973, S. 52-65. Für Marquard ist der Idealismus „eine Theodizee durch die Autonomie-These; nämlich durch die These: nicht Gott ist schuld, denn nicht Gott macht und lenkt die Welt, sondern der Mensch“ (59). „Sollte in dieser These Atheismus stecken: dann allenfalls ein ‚methodischer Atheismus ad maiorem gloriam Dei‘“ (65)

6. AUTOBIOGRAFIA, OPERE V, 39

AUTOBIOGRAPHIE, Ed. V. Rüfner, Zürich/Brüssel 1948, S. 82

„Nell'apparecchiarsi a scrivere questa vita (des Antonio Caraffa), il Vico si vide in obbligo di leggere Ugon Grozio, De iure belli et pacis. E qui vide il quarto autore da aggiungersi agli tre altri che egli si aveva proposti.... e già ne aveva scorso il primo libro e la metà del secondo, delle quali poi si rimase, sulla riflessione che non conveniva ad uom cattolico di religione adornare di note opera di autore eretico“

Es scheint, daß Vico wußte, wohin die in der Renaissance und im Humanismus begonnene Reise der neuzeitlichen Philosophie schließlich gehen würde, und es scheint weiterhin, daß er sich die Frage gestellt hat: Was ist vereinbar und was ist unvereinbar mit der christlichen Tradition. Und diese Frage kann sich Vico unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten gestellt haben, die beide jedoch auf Einheit ausgehen. Im einen Fall ist das Lösungswort „Versöhnung“, im anderen Fall, weniger spekulativ, im Vico'schen Denken aber allgemein hervorstechend, „Integration“.

Beginnen wir mit dem letzten und verfolgen wir die These: Vico ist ein integrativer Denker. Diese These ist nicht eigentlich neu, sie wurde aber in Deutschland besonders von Richard Wisser im Zusammenhange mit dem Problem der Methode bei Vico formuliert.⁷ Man kann Vico's Integrationsintention jedoch auch darin sehen, daß er versucht, die Aussagen dreier Anschauungen über die Geschichte in einem System zu vereinigen. Daß Vico um den Ausgleich des Traditionellen mit dem Neuen bestrebt war, hat er (in Bezug auf die Methodendiskussion) in seiner Schrift *De Nostri Temporis Studiorum Ratione* am besten ausgedrückt, indem er gegen Ende des Buches sagt, er habe diese Schrift auch „de recentiori et antiqua studiorum ratione conciliata“ nennen können.⁸ In Bezug auf das Problem der Geschichte könnte man die „Neue Wissenschaft“ so charakterisieren: Versuch, die traditionelle Geschichtstheologie mit neuen Lehren vom Menschen und der Natur in Einklang zu bringen.

Aber ist Vico ein solcher Versuch gelungen? Es scheint, daß Vico die drei Anschauungen über die Geschichte so integriert hat, daß ihnen dann essentielle Konstitutionselemente fehlten, und ohne daß bei der Vereinigung ein in sich stimmiges Ganzes entstanden wäre. Das macht jedoch Vico's Philosophie nicht weniger interessant, kann man sie doch als eine, allerdings sehr verwickelte Typologie von Geschichtslehren verstehen, die den besonderen Pfiff hat, daß die Übergangs- und Zwischenpositionen erkennbar sind, was sich z.B. in der Formulierung eindeutiger Rückzugstheoreme ausdrückt. Denn was anderes ist z.B. die nur natürlich wirkende Vorsehung in Bezug auf die Geschichtstheologie, ganz zu schweigen von der Verhinderung des Menschen durch die Natur!

Aber es war doch eine andere Lösungsmöglichkeit angedeutet worden, die der Versöhnung. Man kann nämlich die „Neue Wissenschaft“ auch als großangelegten Versuch verstehen, die neuzeitliche Ermächtigung des Menschen und der Natur durch Hereinnahme in die theologische Konzeption zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung rechtfertigt allerdings einen noch mehr, nämlich Gott. Ist Vico unterwegs in apologetischer Absicht und in Sachen Theodizee?

7. Vgl. R. Wisser, G.B. Vicos „Neue Wissenschaft“ als frühes Modell integrativen Denkens, in: Akt. XIV. Int. Kongr. Phil. (1968) Wien 1971, S. 572-584

8. DE NOSTRI TEMPORIS, OPERE I, 120
Vom Wesen und Weg 155

Wenn es wahr ist, daß Vorsehungslehren sich vorzugsweise in Krisenzeiten und als Reaktiv formulieren, dann kann man vielleicht an der zentralen Wichtigkeit der Vorsehungskategorie bei Vico schon ablesen, wie sehr Vico seine Zeit als Krisenzeit empfand. Und wer versucht, die Vorsehung für immer und überall nicht nur vage anzunehmen oder zu postulieren, sondern sich die Mühe macht, sie in einer ganz speziellen Weise als in der Geschichte natürlich wirkend zu testieren, der hat sicher einen besonderen Grund dafür, z.B. den, andere, neuzeitliche Positionen zu unterlaufen. Durch Vereinnahmung, wie gesagt, und zwar in einem höheren Zusammenhang, der als solcher nur noch dialektisch begriffen werden kann. Wo die seinsollende Totalität nicht mehr ohne weiteres selbstverständlich ist, bedarf es besonderer Methoden, sie dennoch plausibel zu machen. Das betrifft gerade die immer schwieriger werdenden Theodizeen. Versöhnung tut not. „Diese Versöhnung ist die Philosophie. Die Philosophie ist insofern Theologie“.⁹ Sie stellt die Versöhnung Gottes mit sich selbst, mit der Natur und dem Menschen dar, wenigstens ihrem Anspruch nach. Vico versucht kaum etwas anderes, als was die spekulative Philosophie des dt. Idealismus später versucht: er betrachtet die Einseitigkeiten einer Philosophie des Menschen und der Philosophie der Natur, und er will die alleinige Gültigkeit dieser Einseitigkeit beseitigen, um durch das Aufheben „der Beschränktheit im Besonderen“ Totalität darzutun.¹⁰

Aber diese Art von Theodizee ist ein schwieriges Geschäft; Vico hat sie mehr der Idee nach intendiert, als daß ihm die Vermittlung der Elemente in der Ausführung wirklich gelungen wäre. Wenn man ihren Zusammenhang auch nicht leugnen kann, so ist doch ihre Rangfolge und die Art ihres Zusammenhangs nicht wirklich eindeutig, und deshalb ist die „Neue Wissenschaft“ auch nicht eindeutig Theodizee. Daß sie es nicht ist, läßt sich vielleicht folgendermaßen begründen: Wer fremde und möglicherweise völlig gegensätzliche Positionen in das eigene System zu integrieren versucht, ist meist nicht nur gezwungen, grundlegende Thesen des Aufgenommenen umzudeuten oder gar zu negieren, sondern er läuft auch Gefahr, aufgrund des Arrangements die eigene Position zu untergraben. Wenn man Vico als auf dem theologischen Standpunkt stehend betrachtet, dann hat er doch der neuzeitlichen Philosophie durch die Ermächtigung des Menschen und die starke Position der Natur ungeheure Konditionen eingeräumt. Die daraus entstehenden Konsequenzen versucht er durch eine zwar indirekte, aber um so bedeutsamere Testierung der göttlichen Macht aufzuheben. Ausdruck dieser großen göttlichen Macht soll die natürlich wirkende Vorsehung sein. Sie hat als Theorem apologetische Funktion und soll nicht etwa die anders beschaffene Vorsehung der früheren Geschichtstheologie depotenzie-

ren, sondern über sie hinausgehen und sich in ihrer Form den gegenwärtigen Verhältnissen anpassen. Aber indem sie das tut, und Vico über ihre noch umfassendere Macht jubelt, ist sie dahin, das heißt, selbst abhängig geworden und weggejubelt.

Wenigstens potentiell. Es mag sein, daß Vico die vielen möglichen Konsequenzen seiner Lehre deshalb ausgehalten hat, weil er, wenn auch nicht Theologe, so doch ein gläubiger Mensch war, der seinem eigenen philosophischen Treiben zeit seines Lebens gefaßt gegenüberstehen konnte, und der „in Gott“ sah, was längst nicht mehr mit ihm vereinbart werden konnte.

Nun scheint auch dieses abschließende Kapitel in eine letzte Aporie hineingeraten zu sein. Es handelte von Schwierigkeiten der Vico-Interpretation in Bezug auf seine Lehre von der Geschichte, und es endet nicht mit einer Entschließung des Verfassers dieser Arbeit für diese oder jene mögliche Deutung. Dies nun aus zwei zusätzlichen Gründen. Erstens haben viele Vicodeutungen Vico's Schriften auf Nenner gebracht, die seine Intentionen, seine Ergebnisse, sein Denken überhaupt, wenn nicht verdrehten, so doch entscheidend verkürzten und vereinseitigten. Die Beschränkung auf gewisse Aspekte ist sicherlich oft notwendig, ihre Verabsolutierung immer ein Übel. Deshalb soll hier nicht kritisiert werden, daß sich Vertreter und Deuter so vieler späterer Philosophien auf Vico berufen, denn schließlich ist etwas daran an Croce's Ausspruch, Vico sei das 19. Jahrhundert im Keime, sondern es soll nur kritisiert werden, wie einseitig viele es tun wie etwa Croce selbst, wenn er Vico auf seinen eigenen Immanenzhistorismus festlegt; der behauptet, die theologische Auffassung der Geschichte sei in Italien zu Vico's Zeit längst beseitigt gewesen,¹¹ und der deshalb auch formulieren kann, Vico habe der Rationalität der Geschichte u.a. aus „sprachlicher Bequemlichkeit“ den Namen der göttlichen Vorsehung gegeben.¹² Auf Zitate ähnlich beschaffener Deutungen wird hier verzichtet. Richard Wisser hat im Schlußteil seiner Dissertation „Leibniz und Vico“ Beispiele für „Vico's meist im Sinne von Verlegenheitslösungen vindizierte „Ahnherrschaft“ für fast alle Disziplinen in der neuzeitlichen Geschichte der Philosophie“ vorgestellt.¹³ Der zweite Grund für das Fehlen einer „letzten Lösung“ hier ist das Fehlen einer „ersten Philosophie“ bei Vico. Zwar gibt es ja genug Deduktionen aus den Grundsätzen der christlichen Metaphysik, und Vico wollte auch – was in diesem Teil der Arbeit noch nicht thematisiert wurde – eine Wissenschaft von der Geschichte ermöglichen, die dann in ihrer Ausführung manchmal als more geometrico aufgebaut erscheint. Vico liebte aber andererseits die Topik. Und diese ist die techne des Problem Denkens.¹⁴ Systeme mögen Ordnung beinhalten, sie

9. G.W.F. Hegel, *Vorl. ü. d. Phil. d. Religion*

10. Ders., *Ästhetik*

11. Croce *op. cit.* S. 102

12. Croce, *op. cit.* S. 98

13. R. Wisser, *Leibniz und Vico*, Diss. Mainz 1954, S. 238; vgl. dort auch S. 241-244

14. Vgl. Th. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz*, München 1953, S. 15

sind aber immer verdächtig. Aporien haben immer etwas Interessantes. Mit ihnen kann man sich beschäftigen, gleichgültig ob sie lösbar sind oder nicht. Aporien tauchen in der vichianischen Philosophie auf in der offenkundig gewordenen Aporie der Geschichtstheologie, und in der vorweggenommenen Aporie der Geschichtsphilosophie. Wenn Vico nun keine Lösung formuliert, so ist es möglich, daß er sie nicht finden konnte; es ist auch möglich, daß er sie nicht finden durfte, ebenso möglich ist es aber, daß ihn das Problem mehr interessierte als dessen Lösung.

Zweite Untersuchung: VICO UND DAS PROBLEM DES WISSENS

13. Vicos Beziehungen zur traditionellen Metaphysik und seine Wertschätzung F. Bacon's

Die Zeit, in der Vico seine Ausbildung empfing, war in Italien noch sehr stark von der Gegenreformation geprägt. Das wissenschaftliche Leben seiner Heimatstadt Neapel lag überwiegend in der Hand der Jesuiten, philosophisches Hauptthema war noch der Universalienstreit. Vico hat im Verlauf seiner Studien sowohl Vertreter des Nominalismus wie auch des Realismus zu Lehrern gehabt. Für erstere Partei nennt er Antonio del Balzo, ein Mann, der versuchte, Vico in die nominalistische Logik einzuführen, welches Unterfangen aber bald scheiterte, was Vico selbst auf seine (Vicos) Jugend zurückführt.¹ In einer der vielen pädagogischen Zwischenbemerkungen auch der Autobiographie berichtet Vico, er sei damals „dabei beinahe zugrunde gegangen“ und habe daraufhin den Studien überhaupt für eineinhalb Jahre den Rücken gekehrt. Später dann lernte Vico bei dem „Scotisten“ Joseph Ricci, und, abgeschreckt von dem Logizismus der Nominalisten, vernahm er von diesem deshalb „mit großer Genugtuung, daß die abstrakten Substanzen mehr Realität hätten als die Modi des nominalistischen Philosophen del Balzo“.² Und Vico fährt hier fort: „Diese Genugtuung Vicos war ein Zeichen dafür, daß er dereinst an der Philosophie Platons mehr als an allen anderen Philosophien Geschmack finden sollte“.

1. AUTOBIOGRAFIA, OPERE V, 4f.

AUTOBIOGRAPHIE 10f.

2. AUTOBIOGRAFIA, OPERE V, 5f.

AUTOBIOGRAPHIE 12f.

„Così il Vico si ricevette di bel nuovo alla filosofia sotto il padre Guiseppe Ricci, pur gesuita, uomo di acutissimo ingegno, scotista di setta ma zenonista nel fondo, da cui egli sentiva molto piacere nell'intendere che le „sostanze astratte“ avevano più di realtà che i „modi“ del Balzo nominale“.

Zur besonderen Bedeutung des Zenon (von Elea)-Artikels im Bayle'schen Dictionnaire für Vico vgl. E. Garin, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento* (= Prolusione al Congresso internazionale Vico — Venezia 1978) S. 19; V. Rühner verweist in einer Anmerkung auf die zeitgenössische und auch auf Vico zutreffende Verwechslung des Eleaten Zenon mit dem Stoiker Zenon (Autobiographie S. 13). Zu Vicos Bildungsgang vgl. außer Rühner (*Nachwort der Autobiographie*, S. 136-156) auch K. Werner, *G.B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, Wien 1881, S. 1-22

Was immer in Vicos Gesamtsystem gegen diese Behauptung sprechen mag, es ist doch in Bezug auf einzelne Züge richtig: Vicos Erkenntnislehre steht, mindestens soweit sie sich auch theologisch formuliert, auf dem Boden der Platonischen Tradition; sie ist ein Augustin'scher Platonismus oder ein platonischer Augustinismus, je nachdem, wie die Gewichtigkeit der platonischen oder speziell christlichen Elemente bewertet wird.

Diese Erkenntnislehre geht aus von der christlichen Anthropologie Augustinischer Prägung. Sie bestimmt den Menschen als *imago Dei*, aber ebenso als *homo peccator*. Gott ähnlich ist der Mensch insofern, als auch er Kennen, Können und Wollen ist.³ Aber von Gott unterscheidet ihn, daß er Leiblichkeit besitzt; der Leib ist „als Körper beschränkt“, der Mensch ist deshalb endlich, er strebt aber nach dem Unendlichen und will mit Gott eins werden. Was den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet, ist „sein Wissen“, seine Vernunft. Wo diese Vernunft ganz herrscht, ist nicht nur rechtes Leben, sondern auch wahre Einsicht möglich. Diese wahre Einsicht, dieses Wissen besteht, wie Vico sagt, in einem „Gleichklang des Geistes mit der ewigen Ordnung der Dinge“, es ist, wo die ewigen Wahrheiten „mit angeborener Leichtigkeit“ erkannt werden „wahrhaft heldische Weisheit“ insofern, als der Mensch sich durch seine ungetrübte Erkenntnis im vollen Einklang mit Gott befindet.⁴

Aber, gemäß der gefallenen Natur in der christlichen Anthropologie, der Mensch entstellte durch den Sündenfall seine gute Veranlagung und indem seine Vernunft sich der Begierde unterordnete, wurde sie zum Irrtum. Dieser Irrtum besteht aus einer „Urteilsverblendung, in der wir über die Dinge urteilen, ehe wir sie genügend geprüft haben“. Das Ungenügende dieser Prüfung besteht darin, daß im Erkenntnisprozeß beim gefallenem Menschen nicht mehr die Vernunft Prüfstein und „Schiedsrichter“ ist, sondern die Sinne, was letztlich die Quelle allen menschlichen Unglücks ist.⁵

„Aber“, so führt Vico seinen Gedankengang zu Ende, „der Mensch kann Gott nie ganz aus den Augen verlieren“. Er gewahrt das göttliche Licht wenig-

3. DE UNIVERSI IURIS, *OPERE II-1*, 44

VON DEM EINEN URSPRUNG 19

„Homo autem constat ex animo et corpore et est nosse, velle, posse, et quidem posse tum animo, tum corpore, quia utroque constat. Et quia animus loco incircumscribitus, nam spiritualis, et corpus, quia corpus est, terminatum; hinc est nosse, velle, posse finitum, quod tendit ad infinitum.

4. DE UNIVERSI IURIS, *OPERE II-1*, 46f.

VON DEM EINEN URSPRUNG 20

5. DE UNIVERSI IURIS, *OPERE II-1*, 47

VON DEM EINEN URSPRUNG 20

„Hinc sensus, a Deo homini inditi ut vitam tuerentur, sumpti sunt arbitri iudicesque, qui vera rerum disceptent et iudicent. Atque sunt fallacissimi: igitur ratio, quae sensuum iudicium sequitur, vera rerum ignorat“

stens in der Brechung seiner Strahlen. „Deshalb kann der Mensch nicht irren außer unter irgend einem Schein von Wahrheit. Die Samen der ewigen Wahrheit sind im Menschen nicht ganz vernichtet, und sie nehmen den Kampf mit der Verderbnis auf. Erkennen bedeutet jedoch im Gegensatz zu früher eine große Mühe“.⁶

Diese vichianischen Aussagen über die menschliche Erkenntnis sind traditionell; sie beruhen auf Augustin. Der platonischen Vorstellung von der *Metexis* sind die christlichen Grundthesen von der Schöpfung, der Gottebenbildlichkeit des Menschen, vom Sündenfall und der verderbten menschlichen Natur unterlegt. Vico hat diese seine Auffassung nie dementiert. Während es aber in diesem Zusammenhang um eine systematische Herleitung der christlichen Grundauffassung über die menschliche Erkenntnis geht, verschiebt sich Vicos Blickwinkel später, ja selbst schon in dem rechtsphilosophischen Buch, aus dem die angeführten Zitate stammen, in Richtung auf den Bereich, in dem sich (nach Vicos Auffassung) die Kampfkraft der Wahrheit vor allem behaupten soll, auf den Bereich der Geschichte. Und wie Vico die Geschichte der Menschheit aus der heilsgeschichtlichen Klammer löst, sie in diesem Zusammenhange erst recht eigentlich historisch auffaßt, so historisiert er auch die menschliche Erkenntnis, indem er sie einen Prozeß durchmachen läßt, der von der ersten sinnlichen Erkenntnis zur entwickelten erkennenden Vernunft führt. Die aus der statischen und systematischen Sicht der Theologie so negativ bewertete „Gescheitheit der Sinne“ wird positiver Beginn eines Prozesses, der dem Menschen später Wissenschaft ermöglicht, und der das menschliche Erkennen dem göttlichen immer mehr annähert und es mit diesem schließlich, wenigstens in Bezug auf einen Bereich, identifiziert. Für diese frühen Anschauungen jedoch bleibt die prinzipielle Trennung zwischen göttlichem und menschlichem Vermögen konstitutiv: Nur Gott erkennt wirklich, der Mensch hingegen denkt. Erkennen bedeutet bei Vico gemäß der philologischen Herkunft des Wortes intelligere „vollständig Sammeln“ und „vollständig Lesen“, dadurch dann einsehen oder deutliches und klares Einsehen der Dinge.⁷ Nur durch das Zusammenlesen aller Elemente wird die vollkommene Idee ausgedrückt. Wer diese vollkommene Idee der Dinge besitzt, besitzt so allein wahres Wissen.

6. DE UNIVERSI IURIS, *OPERE II-1*, 49

VON DEM EINEN URSPRUNG 21

7. DE ANTIQUISSIMA, *OPERE I*, 131

WEISHEIT ITALER (Übers. E. Kessler) 147 f.

„Latinis ‚verum‘ et ‚factum‘ reciprocantur, seu, ut Scholarum vulgus loquitur, convertuntur; atque iisdem idem est ‚intelligere‘ ac ‚perfecte legere‘, et ‚aperte cognoscere‘. ‚Cogitare‘ autem dicebant, quod nos vernacula lingua dicimus ‚pensare‘ et ‚andar raccogliendo‘. ‚Ratio‘ autem iisdem significabat et arithmeticae elementorum collectionem, et dotem hominis propriam, qua brutis animantibus differt et praestat: hominem autem vulgo describebant animantem ‚rationis participem‘, non compotem usquequaque“

Dem Menschen ist nun solches Wissen nicht möglich. Sein *cogitare* ist nur der Versuch des Zusammenlesens. Vico identifiziert den Sinngehalt des lateinischen *cogitare* mit dem des italienischen *pensare* und *andar raccogliendo*, und deutet es als Abwägen und Zusammensuchen, wobei der Gedanke des Mißerfolgs impliziert ist.⁸ Weil der Mensch zwar *Ratio* besitzt, ihrer aber nicht in vollem Maße mächtig ist, sondern an ihr nur „teilhat“, erkennt er immer nur das Äußere der Dinge, ihren „Umriß“; nicht aber ihre plastische wahre Wirklichkeit.

Lassen wir es bei diesen Hinweisen auf Vicos theologische Bezugnahme bewenden. Sie bedeutet, wenn sie auch in Vicos frühen Schriften so sehr hervorgehoben wird, nur einen Faktor innerhalb der Hintergründe vichianischer Anschauungen über die menschliche Erkenntnis, einen Faktor zumal, der durch die Enttheologisierung und Historisierung seiner Elemente immer mehr an Kraft verliert.

Auffällig ist in Vicos späteren Schriften vor allem ein anderer Ansatz, der sich ebenfalls auf eine Autorität, wenngleich ganz anderer Art als es die Theologie war, bezieht: auf Bacon, eines der philosophischen Vorbilder Vicos. „Bacon“, schreibt Vico, „empfiehlt und erklärt ... mit Recht die Induktion in seinem *Organon*“ und dann: „sie wird von den Engländern noch immer angewandt, mit großem Nutzen für die experimentelle Philosophie“.⁹ In der Bacon'schen Philosophie glaubt Vico mehrere Anknüpfungspunkte für sich sehen zu können. Er fühlt sich dem Engländer zunächst in der Ablehnung der Allgemeinbegriffe für die Wissenschaft verbunden. Syllogismus und Sorites bringen „nichts Wesentliches mehr“,¹⁰ sondern machen den Geist nur spitzfindig. Man sieht in diesen Bemerkungen wiederum die Ablehnung des Nominalismus. Daß dieser im Vergleich zum Realismus immerhin mehr zur Empirie neigte, hat Vico wohl deshalb nicht so gesehen, weil er durch den Logizismus zu sehr abgeschreckt war. Im übrigen entspricht seine Betrachtungsweise ganz der humanistischen Einstellung der mittelalterlichen, gerade auch der nominalistischen Philosophie gegenüber, was später noch näher ins Auge gefaßt werden muß.

Vicos Bewunderung Bacons wurzelt außerdem in der Anerkennung der Universalität von dessen Person: Bacon war gleichzeitig ein universaler Geist in der Wissenschaft wie im Leben; in Bezug auf besondere Schulen war er vorurteils-

8. *Ebda*

9. *OPERE IV § 499 (NWA 211)*

„Onde a gran ragione il Verulamio gran filosofo egualmente e politico, propone, commenda ed illustra l'induzione nel suo *Organo*; ed è seguito tuttavia dagl'inghilesi con gran frutto della sperimentale filosofia“

10. *Ebda*

los und versuchte, allen „Fächern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“.¹¹ Vico sieht so in Bacon einen Philosophen des bedachten Ausgleichs. Und eine der Hauptintentionen beider Philosophien deckt sich ganz offenkundig, beide wollen die „*Sapientia veterum*“ erforschen.¹² Vico besteht darauf, dieses Vorhaben besser bewältigt zu haben, indem er historisch weiter zurückgreife als bis zu den Fabeln der Dichter in den schon gesitteten Zeiten; Bacon hingegen sei „noch nicht so weit gelangt, das Allgemeine des Städtewesens, den geschichtlichen Ablauf aller Zeiten und die Ausbreitung aller Völker zu erfassen“.¹³

Es liegt aber für Vico der besondere Wert Bacons auch weniger in diesen Dingen als in dem, was im Eingangszitat dieses Bacon-Abschnittes angesprochen war, nämlich die Hervorhebung der Induktion, und in der Anwendung der induktiven Methode auf die Philosophie. Vico zitiert an mehreren Stellen das Bacon'sche Werk „*cogitata et visa*“ (1612)¹⁴, die Vorform des ebenfalls zitierten „*novum organum scientiarum*“ (1620).¹⁵ Die Prinzipien des *cogitare* und *videre* versteht Vico als die erkenntnistheoretischen Grundprinzipien auch und vor allem seiner *Scienza Nuova*, und er ist sich dabei dessen bewußt, daß ihre Anwendung auf die Materie der Geschichte nicht schon die Intention Bacons war, sondern genuin seine eigene Leistung. Bacon wandte die Methode „tatsächlich zu sehen“ auf die Dinge der Natur an, „wir (Vico) auf die Dinge der menschlichen Geschichte“.¹⁶

Nun ist es zwar sicherlich richtig, in der Beobachtung des Tatsächlichen und im Hinaufführen einzelner Tatsachen zu allgemeinen Gesetzen Vicos empirische und die Induktion bevorzugende wissenschaftliche Einstellung zu sehen. Diese Einstellung unterscheidet sich aber (wie auch die Einstellung Bacons)

11. *AUTOBIOGRAFIA, OPERE V, 26*
AUTOBIOGRAPHIE 55f.

12. *AUTOBIOGRAFIA, OPERE V, 33f.*
AUTOBIOGRAPHIE 70f.

In diesem Zusammenhang nimmt Vico Bezug auch zum platonischen „*Kratylos*“: „Frattanto il Vico, con la lezione del più ingegnoso e dotto che vero trattato di Bacone da Verulamio *De Sapientia Veterum*, si destò a ricercarne più in là i principi che nelle favole de' poeti, muovendolo a far ciò l'autorità di Platone, ch'era andato nel *Cratilo* ad investigargli dentro le origini della lingua greca“

13. *AUTOBIOGRAFIA, OPERE V, 39*
AUTOBIOGRAPHIE 81

14. *OPERE IV § 163 (NWA 86)*

15. *AUTOBIOGRAFIA, OPERE V, 32; OPERE IV § 163 (NWA 86)*
AUTOBIOGRAPHIE 67

16. *OPERE IV § 163 (NWA 86)*

„L'ultime (die letzten Axiome, R.W.S.) ...le quali ne daranno i fondamenti del certo, si adopereranno a veder in fatti questo mondo di nazioni quale l'abbiamo meditato in idea, giusta il metodo di filosofare più accertato di Francesco Bacone signor di Verulamio, dalle naturali, sulle quali esso lavorò il libro *cogitata visa*, trasportato all'umane cose civili“

sehr stark von dem, was man später sehr oft einen „platten Empirismus“ genannt hat. Für Vico ist nämlich das *videre* nur das eine wichtige Prinzip, und das *cogitare* nicht etwa das, was qua Vernunft oder Verstand aus dem Beobachten allgemeiner Gesetze nur herauskristallisiert. Das *cogitare* ist vielmehr ein ganz eigenes, und eigentlich vom *videre* isoliertes Prinzip; es bedeutet das Gesamt derjenigen apriorischen Voraussetzungen, welche die Philosophie, und das wiederum bedeutet bei Vico vor allem in den frühen Schriften in sehr starkem Maße auch die platonische Philosophie und christliche Metaphysik, mitbringt. Es sind die „Grundlagen des Wahren“, und sie sollen dazu dienen, „diese Welt der Völker in ihrer ewigen Idee zu betrachten“.¹⁷

Vicos Intention war, die Welt der Ideen mit der wirklichen Welt zu vereinigen. Platon nämlich sah vor allem, was „sein soll“,¹⁸ Tacitus dagegen die Wirklichkeit, beides war einseitig; Bacon erkennt, „daß alles vorhandene menschliche und göttliche Wissen hinsichtlich dessen, was daran fehlt, ergänzt, und hinsichtlich des Bestehenden verbessert werden muß“.¹⁹ Die Philosophie bedarf der Ergänzung und Bestätigung durch die Wirklichkeit, und die von Vico betrachtete Wirklichkeit ist vor allem die Geschichte; die geschichtliche Wirklichkeit bedarf zu ihrem Verständnis des Allgemeinen der Philosophie. Philosophie und Philologie, welche letztere bei Vico alles umfaßt, was die Kenntnis des Vergangenen vermittelt, müssen zusammenwirken, damit das Wesen des Menschen und das Eigentliche der Geschichte adäquat erfaßt werden können. Die Autorität muß durch die Vernunft, die Vernunft durch die Autorität bestätigt werden.²⁰

Man sieht nach alledem leicht, daß schon die bereits skizzierten erkenntnistheoretischen Vorstellungen Vicos nicht recht zusammenpassen. Wahrscheinlich wollte Vico auch auf dem Gebiet der Erkenntnislehre aussöhnen und vereinigen, was schlechthin unvereinbar war. Denn was Vico in diesem Zusammenhang „Vernunft“ nennt, war in Wirklichkeit Teil der von der Aufklärung schon bald befehlenden Autorität und durchaus nicht fähig und gewillt, den Ergebnissen empirischer Forschung in irgend einer Weise nachzugeben. Theologisch-phi-

17. *Ebda*

18. AUTOBIOGRAFIA, *OPERE V*, 26
AUTOBIOGRAPHIE 55

19. AUTOBIOGRAFIA, *OPERE V*, 39
AUTOBIOGRAPHIE 81

20. *OPERE IV* § 359 (NWA 142)

„Le quali prove filologiche servono farci vedere di fatto le cose meditate in idea d'intorno a questo mondo di nazioni, secondo il metodo di filosofare del Verulamio, ch'è ‚cogitare vedere‘; ond'è che, per le pruove filosofiche innanzi fatte, le filologiche, le quali succedono appresso, vengono nello stesso tempo e ad aver confermata l'autorità loro con la ragione ed a confermare la ragione con la loro autorità“

losophische Voraussetzungen und empirische Forschung bleiben bei Vico vielmehr getrennte Bereiche, und die These, daß sie sich gegenseitig ergänzen und bestätigen, ist Ausdruck einer optimistischen Annahme, daß Wissenschaft die christlichen Grundwahrheiten unterstützen kann und muß.

14. Platonismus oder Operationalismus?

Vicos Begriff der Mathematik und Naturwissenschaft

Die Diskussion über den erkenntnistheoretischen Inhalt der vichianischen Philosophie beschränkt sich zumeist auf geisteswissenschaftliche Probleme, kreist insbesondere um die Hermeneutik der von den Menschen gemachten Geschichte.

Diese Pointierung ist interessant und sie trifft zudem in das Zentrum mindestens der späteren Intention Vicos, eine neue Philosophie des Menschen zu schaffen, eine Philosophie, in der es um das Konkrete der menschlichen Lebenswelt geht und nicht um die abstrakten Lehren der Schulmetaphysik, viel weniger noch um mathematische oder naturwissenschaftliche Grundlagendiskussionen. Und trotzdem läßt sich gerade die These, daß die Menschen an die Geschichte wissenschaftlich herantreten können, um sie zu verstehen, nicht ablösen von dem, was Vico – und zwar zeitlich vorher – über die mathematischen Fähigkeiten des Menschen und eine mögliche Erkenntnis der Natur ausgesagt hat. Und diese Verbindung zu sehen ist deshalb wichtig, weil schon hier die äußerst wichtige Zäsur entsteht, die die menschliche „Wissenschaft der Bescheidung vor Gott“ von derjenigen menschlichen Wissenschaft trennt, die aufgrund einer Kritik des Wie der Erkenntnis mögliche Bereiche der Erfahrung erst konstituiert und eine Erkenntnistheorie schafft, die primär nicht mehr von Gott, sondern vom Menschen aus gedacht ist.

Dennoch, auch bei seinen mathematischen und naturwissenschaftlichen Überlegungen geht Vico von theologischen Voraussetzungen aus. Beginnen wir mit seinem Begriff der Mathematik. Vico geht von der Tatsache aus, daß die von Descartes begründete mathematische Methode der Analysis außer auf dem Gebiet der Geometrie ihren Siegeszug auch innerhalb der Physik angetreten hat.¹ Dieser Vorgang nun veranlaßt Vico, eine grundsätzliche Kritik der Mathematik, und damit im Zusammenhang, des menschlichen Wissens überhaupt, zu unternehmen, und er greift dabei (wenigstens zunächst) auf platonisch-christliche *Topoi* zurück, vor allem auf den *Topos* der Teilhabe. Der Mensch, so sagt Vico in seiner Metaphysik, hat „Anteil am Seienden“

1. DE NOSTRI TEMPORIS, *OPERE I*, 84
VOM WESEN UND WEG 39

durch seine Erkenntnis.² Dies betrifft auch die Mathematik: die Arithmetik betrachtet „das Eine und seine Vervielfältigung“, die Geometrie „die Gestalt und ihre Vermessung“; beide versteht Vico als Spezialwissenschaften vom Seienden, dessen allgemeine Grundwissenschaft die Metaphysik ist. Alle menschlichen Wissenschaften aber, sei es nun die Metaphysik oder seien es die einzelnen Wissenschaften der Mathematik, der Physik, der Logik oder auch der Moralphilosophie, haben einen entscheidenden Fehler: sie leisten ein bloßes Zergliedern, sind nur Analyse des schon Vorhandenen. Was der Mensch erkennt, liegt außerhalb seiner, ist ihm wesentlich fremd und deshalb sein Wissen nur ein Schließen, ist rationaler Schluß. Gott dagegen hat, was er erkennt, „in sich“, und weil er, indem er etwas erkennt, es auch schafft, ist sein Wissen „Werk“.³

Vico überträgt hier ganz offensichtlich den unzureichenden Charakter der von ihm geschmähten Methode der Analysis auf die gesamte menschliche Wissenschaft; sie bedeutet ihm minuire, ist „sowohl die Verminderung als auch die Zerteilung“ dessen, was vorher zusammengesetzt war. Und deshalb, so meint Vico, wird die Analysis oft berechtigterweise als „leer empfunden“, erscheint die Algebra als „Hokuspokus“ und gleicht die Chemie einem „Herumtasten“.⁴

Diese vichianischen Aussagen über das menschliche Wissen, die sicherlich auch mitbestimmt sind von der humanistischen Einschätzung der mathematischen Disziplinen, klingen für den, der auf der Suche nach möglicher exakter und wahrer Wissenschaft ist, nicht gerade ermutigend. Vico selbst suchte eine solche Wissenschaft und er fand sie dann auch. Ziemlich abrupt wendet er nämlich die

2. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 134
WEISHEIT ITALER (Op. cit.) 150

„Itaque scientia humana naturae operum anatome quaedam videtur.... Et metaphysica ens, arithmetica unum, eiusque multiplicationem, geometrica figuram eiusque commensus, mechanica motum ab ambitu, physica motum a centro, medicina corpus, logica rationem, moralis voluntatem contemplatur... ita ut Deus unus sit vere ens, cetera entis sint potius. Quare Plato, cum absolute ‚ens‘ dicit, summum numen intelligit.“

3. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 134
WEISHEIT ITALER 150

„...ratio haec humana perit, quia, cum Deus habeat intra se quae intelligit et omnia praesentia habeat, quae in nobis sunt ratiocinia, in Deo sunt opera...“

4. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 135
WEISHEIT ITALER, 150

„Et harum rerum vestigium, quas disseruimus, in Latinis locutionibus observamus: nam idem verbum ‚minuire‘ et diminutionem et divisionem significat; quasi quae dividimus non sint amplius quae erant composita, sed diminuta, mutata, corrupta. An id ratio sit, cur via ‚resolutiva‘, quam dicunt, sive per genera et syllogismos, quae ab Aristotelaeis celebratur, vana comperiatur; sive per numeros, quam tradit algebra, sit divinatoria; sive per ignem et menstrua, qua pergit chemica, eat tentabunda?“

Lehre von der Mathematik als Teilhabe am Seienden um in eine Lehre speziell menschlicher Handlung, die von Teilhabe am Göttlichen völlig absieht, wenngleich diese als religiöses Hintergrundtheorem keineswegs geleugnet wird, und gerade weil sich der Übergang so unvorbereitet vollzieht, könnte man wohl den Eindruck haben, die nun folgende andere Lehre ergebe sich bruchlos aus der christlichen Einsicht der so unvollkommenen Teilhabe. Vico schreibt: „Wenn der Mensch, der die Natur der Dinge erforschen will, endlich merkt, daß er sie auf keinen Fall auf diesem Wege erreichen kann, da er in sich die Elemente, aus denen die zusammengesetzten Dinge bestehen, nicht besitzt, und wenn er merkt, daß der Grund dafür die Beschränktheit seines Geistes ist, denn außerhalb seiner hat er alles, dann macht er von dem Mangel seines Geistes nützlichen Gebrauch und erfindet sich durch die sogenannte Abstraktion zwei Dinge: einen Punkt, der sich zeichnen läßt, und ein Eines, das sich multiplizieren läßt“.⁵

Der Mensch wendet also die Einsicht in die Beschränktheit seines Geistes zum Guten. Indem nun Vico bei seiner Bestimmung der Mathematik den Begriff der „Erfindung“ einführt, verläßt er die Erkenntnislehre des christlichen Platonismus und wendet sich einer anderen Tradition zu, die seit der Antike gerade auf dem Gebiet der Mathematik die hauptsächliche Kontraposition zum Platonismus beinhaltete, dem Konstruktivismus, oder wie man bei anderer Akzentuierung des Inhalts dieser Lehre auch sagen kann, dem Operationalismus oder Fiktionalismus.⁶

Dies bestätigt Vico dann auch im ersten Nachsatz des eben gegebenen Zitats, in dem er schreibt: „Aber beides (Punkt und Eines) ist nur Fiktion“ und: „auf diese Weise schafft er sich (der Mensch) eine Welt der Formen und Zahlen, die er vollständig in sich umfaßt, und durch Verlängern und Verkürzen und Zusammensetzen von Linien, durch Vermehren und Vermindern oder Berechnen von Zahlen vollbringt er unendliche Werke, da er in sich unendliches Wahres erkennt“.⁷

5. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 135
WEISHEIT ITALER 150

„Per haec igitur, cum homo, naturam rerum vestigabundus, tandem animadverteret se eam nullo assequi pacto, quia intra se elementa, ex quibus res compositae exstant, non habet, atque id fieri ex sua mentis brevitate, nam extra se habet omnia; hoc suae mentis viciū in utiles vertit usus, et abstractione, quam dicunt, duo sibi confingit; punctum, quod designari, et unum, quod multiplicari posset.“

6. Vgl. J. Klüver, *Operationalismus – Kritik und Geschichte der exakten Wissenschaften*, Stuttgart 1971, S. 9-61.

Vico als Erfinder einer „experimentellen Mathematik“ bei: A. Corsano, Vico and Mathematics, in: Tagliacozzo et al. (Hgg.), G.B. Vico – An International Symposium, Baltimore o.J. (1968) S. 425-437; zum ‚Fiktiven‘ bei Vico vgl. auch unten S. 119-126

7. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 135
WEISHEIT ITALER 150

„Atqui utrumque fictum...Atque hoc pacto mundum quemdam formarum et numerum

Der hauptsächliche Unterschied zwischen Platonismus und Operationalismus kann deshalb so gefaßt werden: während die platonische Mathematik auf Betrachtung und Entdeckung außerhalb des Menschen real vorhandener Wesenheiten beruht, erzeugt der operationalistische Mathematiker selbst die Gegenstände seiner Betrachtung und er spricht ihnen Wahrheit zu, eben weil er sie selbst fiktiv erschaffen hat und er deshalb weiß, auf welche Weise sie entstanden sind. Nur er weiß das von ihm Betrachtete „per causas“, er hat die Elemente der Dinge „in sich“, und da er sie „gleichsam aus dem Nichts“ geschaffen hat, ist er sogar Gott ähnlich. Denn auch in ihm ist Erkennen und Tun dasselbe.

Aus dem allen „läßt sich prinzipiell zusammenfassen, daß das Kriterium und die Regel des Wahren die Tatsache ist, daß man es selbst gemacht hat“.⁸ Dieser Satz ist das Grundgesetz der gesamten vichianischen Erkenntnislehre. Es zeichnet sich aber nicht etwa dadurch aus, daß die Formulierung, die Vico benutzt, neu wäre, sondern dadurch, daß die durchaus traditionelle Formulierung einen ganz spezifischen, vor allem nichttheologischen Inhalt trägt.

B. Croce hat in seiner Vico-Monographie darauf hingewiesen, daß der gleiche Satz in den Schulen bereits im Umlauf war, besonders bei den Scotisten und Occamisten, daß er sich darüber hinaus in der *Theologia Platonica* des Marsilio Ficino findet.⁹ Er bezog sich dort jedoch zumeist allein auf das göttliche Schaffen und Erkennen, und wenn zwar z.B. Ficino und Cardanus das geometrische Tun des Menschen in die Nähe des göttlichen Schaffens und Erkennens brachten, so war dabei doch der entscheidende Gedanke, daß die Geometrie Abbild und Teilhabe der göttlichen Wissenschaft darstellt.

Vico selbst spielt auf diese Traditionen an, behauptet aber, den Satz von der Austauschbarkeit des Wahren und Geschaffenen weitaus früher schon bei den „Lateinern“ entdecken zu können.¹⁰ Er setzt besonders die scholastische Tra-

sition ausdrücklich negativ von der antiken ab, wenn er vom Volk oder Pöbel der Scholastiker spricht (*vulgus scholarum*),¹¹ die das kalte und logizistische Wort „convertuntur“ benutzen, um innerhalb ihrer abstrakten Philosophie eine Identität auszudrücken, die den Alten noch eine konkrete, auch im täglichen Leben jederzeit nachvollziehbare Überzeugung war und die, fernab von allem Logizismus, nur dies bedeutete: menschliche Wissenschaft ist Teil menschlicher Praxis: was der Mensch erkennt, ist nichts anderes als das Produkt seiner herstellenden Tätigkeit.

Dieser konstruktivistische Ansatz läßt sich, wie bereits erwähnt, gerade in Bezug auf die Mathematik und parallel zu dem anderen Ansatz des Platonismus bis in die Antike zurückverfolgen. Es ist nicht ganz klar, ob Vico diese Linie bewußt gesehen hat, es ist aber eindeutig, daß seine Lehre von der Mathematik sehr große Ähnlichkeit mit der Lehre desjenigen Philosophen aufweist, der diese Linie zur Zeit des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit am konsequentesten zu Ende gedacht und ausformuliert hat, mit der Lehre des Cusanus nämlich. Cusanus hatte, und wir folgen hier den Ausführungen Jürgen Klüvers,¹² den in der Antike schon von der Schule des Eudoxos vertretenen mathematischen Konstruktivismus dadurch aufgewertet, daß er ihm zu einer Dignität verhalf, die traditionellerweise nur der platonischen Mathematik zukam, weil sie Erkennen „des göttlichen Seins“ oder augustinisch: der „Gedanken Gottes“ war. Die Aufwertung des Konstruktivismus wurde ermöglicht durch die Erhebung des Mathematikers zum *alter deus*, der „nicht nur Erkennender, sondern Schöpfer ist“.

Cusanus selbst sagt in *De beryllo*: „An vierter Stelle beachte den Ausspruch des Hermes Trismegistos zu: der Mensch ist ein zweiter Gott. Denn so wie Gott der Schöpfer der wirklichen Seienden und der natürlichen Formen ist, ist der Mensch der Schöpfer der Verstandesdinge und der künstlichen Formen. Diese sind nichts anderes als Ähnlichkeiten seines Denkens so wie die Geschöpfe Gottes Ähnlichkeiten des göttlichen Denkens sind. Demgemäß hat also der Mensch

sibi condidit, quem intra se universum complecteretur: et producendo, vel decurtando, vel componendo lineas, addendo, minuendo, vel computando numeros infinita opera efficit, quia intra se infinita vera cognoscit.“

8. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 136

WEISHEIT ITALER 151

„Atque ex his, quae sunt hactenus dissertata, omnino colligere licet, veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse“

9. Vgl. B. Croce, *Die Phil. G.B. Vicos*, S. 4. Zur Tradition des Satzes vgl. auch K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963, und K. Löwith, *Verum et factum convertuntur – Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*, Heidelberg 1968. Zu den Bezügen zu Scotus und Occam ebenso wie zur „humanistischen“ Interpretation des Satzes vgl. E. Kessler, *Vicos Attempt Towards A Humanistic Foundation of Science* (Kongressbeitrag zum Vico-Kongress in Venedig 1978, bis jetzt unveröffentlicht). Vgl. hierzu unten S. 97-100

10. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 131

WEISHEIT ITALER 147

11. Ebda.

12. J. Klüver, *op. cit.* S. 38-41

Zu Cusanus vgl. außerdem: H. Wackerzapp, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (1440–1450), Münster 1962; J. Koch, *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Köln/Opladen 1956; H. Meinhardt, *Erkenntnis bei Nikolaus von Kues – Studien zur Entwicklung der kusanischen Erkenntnislehre* (Erste Hälfte: Die Schriften der frühen und mittleren Periode) Phil. Habil., Gießen 1971; ders., „Nikolaus von Kues und der Nominalismus“ in: *Theologie und Menschenbild – Ewald Link zum 65. Geburtstag gewidmet*, Ffm/Bern/Las Vegas 1978, 177-193. Zum Verhältnis Vicos zu Cusanus vgl. H. Viechtbauer, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*, München 1977, 40-42 „Veritas praecisa: Vico und Cusanus“; außerdem: K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963 (= Arch. f. Begriffsg. Bd. 8) 324

sein Vernunft-Denken, das eine Ähnlichkeit des göttlichen ist im schöpferischen Tun.“¹³ Mathematik ist für Cusanus nicht eine Spiegelung platonischer Ideen, sondern wesentlich menschliche Schöpfung. Daß der Mensch verfahren kann wie Gott, daß er zu einer solchen Schöpfung fähig ist, macht ihn zum alter deus. Ganz ähnlich denkt auch Vico.^{13a} Und genau wie bei Cusanus die Erhebung des Menschen Gott nicht überflüssig macht, weil die menschliche Schöpferkraft nur innerhalb gewisser Bereiche tätig sein kann, wird auch bei Vico Gott nicht herabgesetzt, insofern er nämlich Schöpfer alles dessen bleibt, was nicht auf menschlicher Fiktion beruht, sondern im Sinne auch des Cusanus „wirklich“ ist. Auf dieser Voraussetzung beruht die vichianische Aussage, daß diejenigen Wissenschaften geringere Sicherheit besäßen, „die mehr als andere (die Mathematik) sich in die körperliche Materie einlassen.“¹⁴ Dies betrifft die Mechanik, mehr noch aber die Physik, da sie von den inneren Bewegungen der Körper handelt, „die natürlich sind“, d.h. die die Menschen selbst nicht geschaffen haben können. In seiner Schrift *De Nostri Temporis Studiorum Ratione* faßt Vico den Unterschied zwischen Mathematik und Physik zusammen: „Das Geometrische beweisen wir, weil wir es hervorbringen; wenn wir das Physikalische beweisen könnten, würden wir es hervorbringen.“¹⁵ Vico gibt in dieser Sentenz auch seine Antwort auf die traditionelle Frage, ob die Mathematik dazu dienen könne, konstitutiver Teil auch der Naturwissenschaft zu sein, und die vichianische Antwort ist genau die, die auch schon Cusanus gegeben hatte. Die Gesetzmäßigkeiten der Natur sind dem Menschen deshalb nicht zugänglich, weil er die Natur nicht geschaffen hat. Mathematik und Naturwissenschaft sind zwei genuin verschiedene Wissenschaften, und erstere ist unendlich

13. *De beryllo*/Der Beryll in: Nik. v. Kues, Philosophisch-Theologische Schriften Ed. L. Gabriel, Bd. III, S. 8 (lat) und 9 (dt) „Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum Deum. Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium; quae non sunt nisi sui intellectus similitudines, sicut creaturae Dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando“

13.a Vgl. H. Viechtbauer, *op. cit.* 41: „Die grundsätzliche Entsprechung im Problemansatz und in der Zielrichtung der Reflexion mündet schließlich in einer ihrem Sinngehalt nach übereinstimmenden Formulierung des Wahrheitsaxioms bei Cusanus und Vico“

14. DE ANTIQUISSIMA, *OPERE I*, 136

WEISHEIT ITALER 151

„Cumque humana scientia ab abstractione sit, iccirco scientiae minus certae, prout aliae aliis magis in materia corpulenta immerguntur“

15. DE NOSTRI TEMPORIS, *OPERE I*, 85

VOM WESEN UND WEG 41

„geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus. In uno enim Deo Opt. Max. sunt verae rerum formae, quibus earumdem est conformata natura.“

wissenschaftlicher als letztere, eine Übertragung ist nicht möglich. Unter Mathematik versteht Vico grundsätzlich nur reine, und nicht angewandte Mathematik. Damit ignoriert oder verkennet er, was seine Fruchtbarkeit seit Galilei längst bewiesen hatte. Die Erfolge der mathematischen Naturwissenschaft interessierten ihn nicht so sehr, weil die „Wahrheiten, die der Physik kraft der geometrischen Methode zukommen sollen, nichts als Wahrscheinlichkeiten“ sind, „die von der Geometrie nur die Methode haben, nicht die Evidenz des Beweises“.¹⁶ Und aus diesem Grunde wandte sich Vico denn lieber einem Gebiet zu, auf das im Gegensatz zu dem der Natur sein erkenntnis-theoretisches Grundprinzip genau so wie in der Mathematik, oder noch besser, weil konkreter, angewandt werden konnte, dem Gebiet der Geschichte.

15. Der Drang zum Konkreten.

Vico und die humanistische Auffassung vom Menschen und seiner Wissenschaft

Wenn Vico in seiner frühen Zeit Grundtheoreme der christlichen Metaphysik übernimmt, wenn er einen an der konstruktivistischen Auffassung der Mathematik geschulten Wissensbegriff erarbeitet, so führt dies sicherlich hin zu seiner „Neuen Wissenschaft“. Aber warum übertrug er das verum-factum Prinzip später überhaupt auf den Bereich der Geschichte und nannte die Wissenschaft von ihr eine bessere Metaphysik, als sie die Philosophen bis jetzt gegeben hätten? Sicherlich schätzt sich jeder glücklich, mit einer einmal entwickelten Methode möglichst vielen Objekten gegenüberzutreten zu können, und auch ist Vicos Beschäftigung mit der Mathematik und Physik mehr als eine spielerische Nebenbeschäftigung. Aber der Sinn stand Vico schon bald nach Geschichte, nach der Geschichte des Menschen.

Nichts kann so interessant sein wie das, was Menschen gedacht, gefühlt und getan haben und immer noch tun, welche Probleme sie hatten und wie sie sie lösten. Und ist nicht letztlich die Mathematik auch ein Teil davon? Gerade dies aber hat man wohl vergessen, überhaupt scheint alles, was „Wissenschaft“ heißt, kaum noch Bezug zum Menschen selbst zu haben und ist umgekehrt alles, was vom konkreten, geschichtlichen Menschen und seiner Lebenswelt handelt, sozusagen „unwissenschaftlich“. „Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophieren; Philosophieren ist ganz eigentlich Nicht-Leben“. Mit diesem Fichte-Zitat bestimmt Ernesto Grassi in seinem Buch „Humanismus und Marxismus“ das

16. *Ebda*: „Quare ista physicae, quae vi methodi geometricae obtenduntur vera, nonnisi verisimilia sunt, et a geometrica methodum quidem habent, non demonstrationem“

Wesen aller aprioristischen Philosophie.¹ Drei ihrer Hauptstadien sind die mittelalterliche Philosophie, der Cartesianismus und die Transzendentalphilosophie des Deutschen Idealismus; gegen den Apriorismus der Scholastik wandten sich die Humanisten, und in ihrer Tradition steht auch Vico. Was hatte der italienische Humanismus an den Schulen auszusetzen?

Den Scholastikern war Philosophie die Ergründung des Seins als solchen, der extreme Begriffs-Realismus sah nicht den konkreten, individuellen und geschichtlichen Menschen, sondern bestimmte auch den Menschen letztlich als Allgemeinbegriff. Das den Menschen Auszeichnende sollte eine ahistorische Vernunft sein, kraft der er a priori die Natur der Dinge erkennen kann. Alles Besondere, auf Gewohnheit Beruhende, im empirischen Sinne Tatsächliche lag außerhalb der wahren Wissenschaft. Und daß die Nominalisten die Kategorien nur als Worte auffaßten, hatte die Philosophie auch nicht historischer und konkreter gemacht, denn die nomina waren nichts als logische, rationale Formen zur Bezeichnung ebenderselben falschen Wirklichkeiten.

Gegen diese Art zu philosophieren schrieb schon Petrarca „Ich liebe nicht jene geschwätzi- und windige Philosophie, hingegen liebe ich die wahre Philosophie, die nicht nur in den Wörtern, sondern in den Dingen wohnt“.² Von hier aus wird erst klar, was Vico meinte, als er vom Pöbel der Scholastiker sprach. Es war dies ein in den Humanistenkreisen weit verbreiteter Topos. Petrarca formulierte: „der verrückte, heulende Pöbel von Scholastikern“ bestreite Platon, der „Fürst der Philosophie“ zu sein.³ Und noch einmal Petrarca, denn schon bei ihm wird klar, worum es auch den späteren Humanisten gehen wird, um den schon vor allem von Cicero behaupteten Zusammenhang von Philosophie und Leben nämlich: „Philosophie ist nicht eine Kunst der Worte, sondern des Lebens“.⁴ Sie entsteht innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, und nur hier ist sie legitim und ist sie auch nützlich; wo sie sich vom Leben abwendet, ist sie nichts. Auch Vico hat die Verselbständigung der Philosophie kritisiert. Die bisherige Metaphysik, schreibt er, ist „nur für sich von den geistigen Dingen erleuchtet“ gewesen, und hat „nur ihre eigene sittliche Haltung danach“ geregelt. Philosophie aber muß handeln (und das ist das Neue an seiner Meta-

physik) „von den öffentlichen sittlichen Dingen, oder politischen Sitten, durch die die Völker in der Welt entstehen und sich erhalten“.⁵

Wenn nun Philosophie die Fragen der Gemeinschaft zum Gegenstand hat, so müssen alle Disziplinen, die das gemeinschaftliche Leben in besonderer Weise behandeln, Vorrang haben. Das menschliche Miteinanderumgehen wird geregelt durch das Recht, das (nicht nur im juristischen Sinne) Verhandeln aller Probleme geschieht durch das Wort; studiert man die Worte, wird man also auch etwas über den Menschen erfahren. Jurisprudenz, Rhetorik und Philologie sind darum die Philosophie selbst, ihr Gegenstand ist der handelnde Mensch.^{5a}

„Denn die Gesetzeswissenschaft betrachtet ebenso wie die Politik den Menschen, und zwar nicht den menschlichen Körper, sondern sein eigentümliches Handeln, wodurch er sich von allen anderen Lebewesen unterscheidet ...“⁶ Auf solche Sätze, wie hier den Coluccio Salutati's bezieht sich Vico, wenn er sagt, die wahren Philosophen seien nur die „politischen“, und das menschliche Wissen müsse sich auf die „menschlichen Dinge“ beziehen und nicht auf die Dinge der Natur.⁷

Wir zitieren nun zuletzt einen Abschnitt Salutati's aus „De nobilitate legum et medicinae“. Aus ihm geht deutlich hervor, was der Gegenstand des humanistischen Interesses ist, wie man sich dem nähern muß, und daß alles Erkennen auch praktische Folgen haben muß.

„Die Weisheit ist nicht ... nur ein Schauen ... Willst du einen Weisen nennen, der ... alle Wahrheiten über alle Dinge kennt, die menschlichen Handlungen ausgenommen, wenn er nicht klug ist, selbst wenn er zur Kenntnis des göttlichen Wesens gelangte?

Denn die Klugheit vollendet die Weisheit, und wenn du die Klugheit wegnimmst, wirst du eine leere Weisheit vorführen. ...

Ich trete dir und jenen, die die Spekulation so hochhalten, ohne Mißgunst ... alle anderen Wahrheiten ab, wenn man mir die Wahrheit und den Sinn der menschlichen Dinge überläßt Ich will mich immer mit dem Handeln beschäftigen, ... und mir selbst, der Familie, den Verwandten und ... vor allem den Freunden nützen, ich will dem Vaterland zu Diensten sein, und so leben, daß ich der menschlichen Gesellschaft durch Beispiel wie durch Taten helfe ...“⁸

1. E. Grassi, *Humanismus und Marxismus. Kritik der Verselbständigung der Wissenschaft*. Mit einem Anhang „Texte italienischer Humanisten“, Reinbek 1973, S. 27
Vgl. auch ders., „*Marxism, Humanism, and the Problem of Imagination in Vico's Work*“ in: Tagliacozzo/Verene, G.B. Vico's Science of Humanity, S. 275-294; N.S. Struever, „Vico, Valla, and the Logic of Humanist Inquiry“, ebda S. 173-185

2. Petrarca (Grassi, *op. cit.* S. 77)

3. *op. cit.* S. 195

Die Humanisten sahen weniger den Ideen-Platon als vielmehr den politischen Platon

4. Petrarca, in: E. Grassi, *op. cit.* S. 193

5. OPERE IV § 5 (NWA 47)

Vgl. oben S. 19 Anm. 4

5.a Vgl. dazu D.R. Kelley, „*Vico's Road: From Philology to Jurisprudence and Back*“ in: G. Tagliacozzo/D. Ph. Verene (Hgg), G.B. Vico's Science of Humanity, Baltimore 1976, S. 15-29.

6. Salutati, in: E. Grassi, *op. cit.* S. 203

7. OPERE IV § 2 (NWA 43)

OPERE IV § 5 (NWA 47)

8. Salutati, in: E. Grassi, *op. cit.* S. 203

Diese Sätze sprechen für sich. Die humanistische Philosophie ist eine Philosophie der Praxis. Vico hat viele ihrer Thesen zuende gedacht, sie in seine Lehre aufgehoben, und er verteidigt sie auch gegen die zeitgenössische Philosophie, gegen Descartes.

16. Kritik und Topik. Vicos Beitrag zur neuzeitlichen Methodendiskussion

Nachdem nun gezeigt worden ist, wie starke Beziehungen Vico zum italienischen Humanismus unterhielt, und daß er sich dessen Topoi bedient, um die vergangene Philosophie des Mittelalters zu kennzeichnen, soll in diesem Kapitel Vicos Verhältnis zur „modernen“ Philosophie Descartes' thematisiert werden, in der sich, aus humanistischer Sicht besonders argwöhnisch beobachtet, so etwas wie eine Auferstehung des abgelehnten Apriorismus ereignete.

Vico setzt sich mit Descartes (ohne ihn namentlich zu nennen) in *De Nostri Temporis* auseinander, behandelt ihn in seiner Metaphysik und erwähnt ihn später in der Neuen Wissenschaft nur noch beiläufig und in Verbindung mit anderen Philosophen. Die Autobiographie schildert zurückblickend Vico's Bekanntwerden mit der Philosophie des Rationalismus. Das an Descartes Bedeutsame ist auch für Vico seine Stellungnahme zum Problem der Methode. Dieses Problem war das Hauptthema der beginnenden neuzeitlichen Philosophie. Vicos Schrift *De Nostri Temporis* ist selbst ein Beitrag dazu, und in ihr werden andere Beiträge ebenfalls genannt: Bacon's „*De augmentis scientiarum*“ und Arnauld's „*L'Art de penser*“, die Logik von Port Royal.¹ Letztere Schrift vertritt in Vicos kleinem Buch die kartesische Philosophie, der „*Discours de la Méthode*“ wird nicht erwähnt, ist aber, wie man an vielen Stellen durch Anspielungen merkt, durchgehend mitgemeint. Daß es um die Erörterung von Methoden geht, drückt sich zudem schon in dem Terminus „*ratio studiorum*“ aus; mit ihm bezeichnen die Jesuiten ihre Studienführer.² Und daß Vico seiner Schrift einen Titel gab, der auf solche Studienführer verweist, bedeutet auch schon mehr als eine nur formale Anknüpfung, denn die Jesuiten standen dadurch, daß sie sich an der humanistischen Tradition orientierten, gerade in Bezug auf die Diskussion der Methoden in einem strikten Gegensatz zu Descartes und den Jansenisten.

1. DE NOSTRI TEMPORIS, *OPERE I*, 76; 83f.

VOM WESEN UND WEG 1; 33; zum kulturgeschichtlichen Umfeld dieser Schrift siehe B. De Giovanni, *Il „De nostri temporis studiorum ratione“ nella cultura napoletana del primo Settecento*, in: A. Corsano et al. (Hgg.), *Omaggio a Vico*, Neapel 1968, S. 141-191

2. Vgl. Th. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz*, S. 3;
F. Schalk, *Nachwort zur dt. Ausg. von De Nostri Temporis*, S. 169

Was war das Eigentümliche der kartesischen Erkenntnislehre gewesen? Descartes ging von der Frage aus, wie der Mensch sichere und beweisbare Erkenntnis erlangen könne, Erkenntnisse, die in ihrer Unwiderlegbarkeit denen der Mathematik in nichts nachstehen, und die prinzipiell allen Menschen offen sind, vorausgesetzt, sie bedienen sich der richtigen Methode ihrer Herbeiführung. „Unter Methode verstehe ich aber sichere und einfache Regeln, und jeder, der sie peinlich genau beobachtet, wird niemals etwas Falsches als wahr voraussetzen und keine geistige Anstrengung unnütz verbrauchen, sondern nach und nach sein Wissen stetig vermehren und so zur wahren Erkenntnis alles dessen gelangen, wozu er fähig ist.“³

In seinem *Discours de la Méthode* faßt Descartes den Hauptinhalt der angesprochenen Regeln folgendermaßen zusammen:

„Die erste besagt, niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidentermaßen erkenne, daß sie wahr ist: d.h. Übereilung und Vorurteile sorgfältig zu vermeiden und über nichts zu urteilen, was sich meinem Denken nicht so klar und deutlich darstellte, daß ich keinen Anlaß hätte, daran zu zweifeln.“

Die zweite, jedes Problem, das ich untersuchen würde, in so viele Teile zu teilen, wie es angeht und wie es nötig ist, um es leichter zu lösen.

Die dritte, in der gehörigen Ordnung zu denken, d.h. mit den einfachsten und am leichtesten zu durchschauenden Dingen zu beginnen, um so nach und nach, gleichsam über Stufen, bis zur Erkenntnis der zusammengesetztesten aufzusteigen ...

Die letzte, überall so vollständige Aufzählungen und so allgemeine Übersichten aufzustellen, daß ich versichert wäre, nichts zu vergessen“.⁴

3. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, in: *Oeuvres de Descartes* Ed. Adam/Tannery, Bd. X, 371f.; dt: Phil. Bibl. Bd. 26b, Ed. A. Buchenau, 1920² (Nachdruck 1966) S. 15f. „Per methodum autem intelligo regulas certas & faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil vnquam falsum pro vero supponet, & nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax“

4. Descartes, *Discours de la Méthode*, Ed. Adam/Tannery Bd. VI, S. 18f.; dt.: Phil. Bibl., Ed. A. Buchenau/L. Gäbe 1960, S. 15f.

„Le premier estoit de ne recevoir iamais aucune chose pour vraye, que ie ne la connusse euidemment estre telle: c'est a dire, d'euter soigneusement la Precipitation, & la Preuention, & de ne comprendre rien de plus en mes iugemens, que ce qui se presenteroit si clairement & si distinctement a mon esprit, que ie n'eusse aucune occasion de le metre en doute. Le second, de diuiser chascune des difficultez que i'examinerois, en autant de parcelles qu'il se pourroit, & qu'il seroit requis pour les mieux resoudre. Le troisieme, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les obiets les plus simples & les plus ayses a connoistre, pour monter peu à peu, comme par degrez, iusques a la connoissance des plus composez; et supposant mesme de l'ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les vns les autres. Et le dernier, de faire partout des denombrements si entiers, & des reueuës si generales, que ie fusse assuré de ne rien omettre“.

Alles Erkennen, so kann, das Zitierte zusammenfassend, und es um einige andere kartesische Begriffe erweiternd, formuliert werden, besteht in reiner Verstandestätigkeit, genauer: im intuitiven Erfassen angeborener Ideen und in der deduktiven Ableitung. Und da nur der Verstand befähigt ist, Wahrheiten zu erkennen, kann es keine anderen Quellen der Erkenntnis geben. Diese Einstellung führte dazu, daß diejenigen Disziplinen, die sich nicht auf die Sicherheit und Evidenz ihrer Beweisgründe stützen konnten oder dies – wie die humanistischen – auch gar nicht wollten, denen gegenüber herabgesetzt wurden, die nach dem Muster der Mathematik aufgebaut werden können. Descartes kannte die humanistischen Fächer, räumte sogar ein, sie in gewissem Umfange zu schätzen, denn das von ihnen Vermittelte kann seiner Auffassung nach durchaus dazu dienen, den Geist aufzuwecken, kann ihn erheben, ist imstande, zur Urteilsbildung beizutragen, enthält schließlich eine Reihe sehr nützlicher Lehren für das praktische Leben.

Aber, so meint Descartes, hält man sich zu lange bei diesen letztlich nur historischen Fächern auf, „so bleibt man für gewöhnlich sehr unwissend in der Gegenwart“, und das historisch Überlieferte selbst hat mehr den Charakter des Möglichen und Wahrscheinlichen als den des Wahren. Deshalb muß man sich bei allen Fächern dieser Art „hüten, von ihnen getäuscht zu werden“.⁵

Vico reagiert auf die einzelnen Aussagen der kartesischen Philosophie sehr verschieden. Gegen ein Lob der Mathematik hatte er nichts einzuwenden, ihre erweiterte Anwendung auf das Gebiet der Naturerkenntnis schien ihm (aus bereits genannten Gründen, vgl. S. 70) schon unwissenschaftlich, klare und deutliche Ideen aber zu Axiomen einer jeden Erkenntnis zu machen und alles andere ausschließen zu wollen, schien ihm sozusagen unmenschlich, insofern dabei von allem abstrahiert wird, was den Menschen außer seiner Verstandeskraft, die selbst ja nach der vichianischen Anschauung erst Produkt geschichtlichen, menschlichen Handelns ist, auszeichnet. Die absolut gesetzte kritische Methode, überhaupt den gesamten Rationalismus betrachtete Vico vom humanistischen Standpunkt aus als eine Depravierung der konkreten menschlichen Natur.

In *De Nostri Temporis* benutzt Vico, wie noch gezeigt werden soll, explizit humanistische Argumente, um gegen den Rationalismus und Antihistorismus vorzugehen, in seiner Metaphysik versucht er sich an einer systemimmanenten Widerlegung des der kritischen Philosophie zugrunde liegenden Satzes: *cogito ergo sum*. Wenn Descartes aus dem Bewußtsein seines Denkens mit Sicherheit schließt, daß er „ist“, meint Vico, dann mag er dies ruhig tun, und er ist damit gar nicht einmal der erste, der diesen Tatbestand erfaßt hat. Vico verweist auf den Sosias in der Komödie *Amphitryon* des Plautus, der angesichts der Ver-

wandlung des Zeus in seine Gestalt sich seiner selbst nur dadurch versichern kann, daß er überlegt, „Aber wenn ich denke, bin ich sicherlich und war ichs stets“.⁶

Aber ist das Resultat einer solchen Überlegung ein „erstes Wahres“, ist es evident und somit unumstößliches Wissen? Zur Beantwortung dieser Frage rekapituliert Vico, was er bereits vorher über den Begriff wahrer Wissenschaft gesagt hatte: „Wissen bedeutet nämlich, die Art oder die Form zu besitzen, durch die ein Ding entsteht“ (= *per causas scire, verum – factum Theorem*).⁷ Soll deshalb der Satz „ich denke, also bin ich“ eine wissenschaftliche Aussage über das menschliche Sein beinhalten, so müßte das Denken als die Ursache des Seins verstanden werden. Dies ist aber vor allem deshalb schon nicht möglich, weil das menschliche Sein nicht nur geistig, sondern auch körperlich ist. Es ist eben ein wichtiger Unterschied, ob man mit dem kartesischen Satz ein „Bewußtsein des Denkens“ ausdrücken will oder darüber hinaus ein „Wissen vom Seienden“,⁸ das man dann zum Grundbaustein der Erkenntnis des übrigen Seienden machen kann. Letzteres ist nach Vico wissenschaftlicher Unsinn, ersteres eine Allerweltswahrheit, die selbst dem ungebildeten Sosias aufgehen konnte. „Nicht gerade selten und erlesen ist dieses Wahre, zu dessen Auffindung man dieser bedeutsamen Gedanken des größten Philosophen bedarf“.^{8a}

Bereits ein Jahr bevor Vico seine Metaphysik veröffentlichte, hatte er sich in *De Nostri Temporis* (1709) mit dem Kartesianismus auseinandergesetzt. Dieser

6. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 139

WEISHEIT ITALER 153

„Sed quom cogito, equidem certo sum ac semper fui“

7. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 139

WEISHEIT ITALER 153

„Scire enim est tenere genus seu formam, quo res fiat: conscientia autem est eorum, quorum genus seu formam demonstrare non possumus“

8. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 140; 141

WEISHEIT ITALER 154

Vico versucht, Dogmatismus (Descartes) und Skeptizismus zugunsten der wahren christlichen Philosophie gegeneinander auszuspielen. Dabei ist das grundlegende Bedenken der Skeptiker gegen den Anfang der kartesianischen Philosophie augenscheinlich sein eigenes: „Verum ad haec scepticus negabit ex conscientia cogitandi scientiam entis acquiri. Nam scire is contendit esse nosse causas, ex quibus res nascatur“. Dieses formale Wissensprinzip wird – obwohl dies für dieses Prinzip selbst nichts Neues erbringt – affirmativ mit der christlichen Lehre in Zusammenhang gebracht: „...causarum comprehensio...est primum verum... Quod est Deus, et quidem Deus, quem Christiani profitemur: ad cuius veri normam vera humana metiri debemus“. Fast scheint es bei Vico jedoch eher umgekehrt: indem auch Gott als anständiger Wissenschaftler geglaubt wird, hat er die Funktion, die menschliche Wissenschaft vom *verum-factum* zu legitimieren.

8.a DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 139

WEISHEIT ITALER 153

5. *Discours de la Méthode*, Ed. cit. S. 6; dt: Ed. cit., S. 5

galt allgemein, und auch Vico mußte davon ausgehen, als der Inbegriff der neuen, fortschrittlichen, „heutigen Methode“. Durch Wahrheit zeichnete sich nur aus, was auf klare und deutliche Ideen zurückgeführt werden konnte. „Die kritische Philosophie“, schreibt Vico, glaubte damit „die ganze Akademie (Renaissance – Platonismus) vollständig geschlagen“ zu haben, das neue Wissen wurde in „Lehrbücher“ verpackt und zu „Mustern“ verarbeitet,⁹ viele Erkenntnisgegenstände wurden damit von vorne herein der weiteren Diskussion entzogen.

Dem „Wahren“ der kritischen Philosophie setzt Vico nun emphatisch das „Wahrscheinliche“¹⁰ gegenüber. Was bedeutet dieser Begriff? Für Descartes hatte es den unzureichenden Charakter eben des Nicht-Wahren und bezog sich, wie schon erwähnt, vor allem auf das humanistische Wissen und die historischen Fächer. Auch Vico kennt den Unterschied zwischen Wahren und Wahrscheinlichem, und er billigt den historischen Fächern, ebenso wie Descartes es tut, zunächst (nicht mehr aber in der *Scienza Nuova*) nicht wahre, sondern wahrscheinliche Erkenntnis zu. Im Gegensatz zu Descartes aber bedeutet dies bei Vico keine Abwertung, sondern das öffentliche Leben, mit allen seinen für die Menschen bedeutsamen und praktischen Problemen, ist nur ein anderer Erkenntnisbereich als der der Mathematik, und die Weise seiner Erkenntnis ist dementsprechend anders, aber nicht minderwertiger, sondern gerade angemessen. Die Erkenntnis der Geschichte ist immer Erkenntnis im Besonderen, des Wechselnden, der vielen immer neu zu bewältigenden Einzelfälle. Deshalb helfen in diesem ganzen Bereich klare und deutliche Ideen überhaupt nichts, was hilft, ist praktische Klugheit, und gerade diese wird von den Modernen in höchstem Maße vernachlässigt.¹¹

Dieser Tatbestand erregt Vicos Bedenken, und deshalb ist es nicht nur von historischem oder systematischem Interesse, wenn Vico den Blick seiner Zuhörer und Leser auf eine andere Methode als die der Kritik zu lenken gedenkt, auf die der Topik.

Das topische Verfahren entstand in der Antike innerhalb der Disputierkunst der Rhetoren und Sophisten, durch Aristoteles wurde es erstmals auch theoretisch bewältigt. Als allgemeine Definition dieses Verfahrens mag der

9. DE NOSTRI TEMPORIS, *OPERE I*, 79; 80

VOM WESEN UND WEG 21; 25

10. DE NOSTRI TEMPORIS, *OPERE I*, 81

VOM WESEN UND WEG 27

„Ut autem scientia a veris oritur, error a falsis, ita a verisimilibus gignitur sensus communis. Verisimilia namque vera inter et falsa sunt quasi media: ut quae fere plerumque vera, perraro falsa... Praeterea sensus communis, ut omnis prudentiae, ita eloquentiae regula est“.

11. *Ebda*

erste Satz der diesbezüglichen Schrift des Aristoteles („Topik“ = Organon V) stehen: „Unsere Arbeit verfolgt die Aufgabe, eine Methode zu finden, nach der wir über jedes aufgestellte Problem aus wahrscheinlichen Sätzen Schlüsse bilden können und, wenn wir selbst Rede stehen sollen, in keine Widersprüche geraten“.¹²

Bei dieser Definition wird eines gleich klar, die Topik ist kein philosophisch-theoretisches Verfahren im Sinne z.B. Platons, sondern ein praktisches; es geht nicht um Schlüsse aus ersten und wahren, durch sich selbst glaubhaften Sätzen (bei Aristoteles: *Apodeixis*), sondern um Schlüsse aus Meinungsmäßigem (bei Aristoteles = *Dialektik*, von *dialogesthai* = disputieren). Der dialektische Schluß unterscheidet sich vom Fehlschluß, insofern er formal richtig durchgeführt wird, und vom eristischen Schluß, insofern letzterer nur scheinbar auf meinungsmäßigen Sätzen oder auf nur scheinbar meinungsmäßigen Sätzen beruht.¹³

Was aber ist ein gutes Meinungsmäßiges? „Wahrscheinliche Sätze aber sind diejenigen, die Allen oder den Meisten oder den Weisen wahr scheinen, und auch von den Weisen wieder entweder Allen oder den Meisten oder den Bekanntesten und Angesehensten“.¹⁴ Diese Bestimmung der Wahrscheinlichkeit gewährleistet sozusagen, daß die Gesichtspunkte der Diskussion, die sich mit der Zeit als hilfreich erwiesen haben und darum immer wieder angewendet werden können, die „*Topoi*“, zwar nicht selbst wissenschaftlich begründet sind, aber doch zu praktischen Erkenntnissen, ja selbst, auf Umwegen sozusagen, zur Wahrheit hinführen können.

Wenn Vico über die Topik spricht, beruft er sich zumeist auf die römische Praxis, und wo Vertreter dieser Praxis über ihr Verfahren reflektierten, hatte sich der theoretische Hintergrund des Unterschieds zwischen *Apodeixis* und *Dialektik* weitgehend verflüchtigt.

Trotzdem, gerade dieser Unterschied ist für Vicos Kritik am Ausschließlichkeitsanspruch der kartesischen Methode konstitutiv. Er betrifft den wissenschaftstheoretischen Aspekt der vichianischen Überlegungen. Betrachten wir jetzt noch, welchen Erkenntniswert Vico der Praxis dieser Methode im konkreten Zusammenhang des täglichen Lebens der bürgerlichen Welt beimißt, einer Welt, in der es um die gemeinschaftliche Lösung immer neu und anders auftretender Probleme geht, welche – und Vico benutzt hier einen ciceronianischen und allgemein humanistischen Ausdruck – keine „Verzögerung noch Vertagung“ zulassen.¹⁵

12. Aristoteles, *Topik* (dt.: Phil. Bibl. Bd. 12) S. 1

13. Vgl. auch Th. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz*, S. 6-10.

14. Aristoteles, *op. cit.* S. 1

15. DE NOSTRI TEMPORIS, *OPERE I*, 82
VOM WESEN UND WEG 31

In dieser Welt bringt es die kritische Methode zu nichts, mit ihrem „ersten Wahren“ kann sie ihr nicht gerecht werden, denn hier kommt es darauf an, nicht alles auf klare und deutliche Ideen zu reduzieren, sondern im Gegenteil „alles gesehen zu haben“, von vielen Seiten aus zu denken und schließlich durch die „Kraft der Rede“ zu überzeugen.¹⁶ Descartes hatte in seinen „Regulae“ gefordert, man dürfe bei allen vorgenommenen Gegenständen nicht untersuchen, „was andere darüber gemeint“¹⁷ haben, die topische Methode geht gerade davon aus, daß man es mit „dem Zuhörer zu tun“ hat, und daß man seine Argumente im Hinblick auf deren Meinung einrichten müsse. Mit solchen Bemerkungen geht Vico direkt auf (nicht bezeichnete) kartesische Formulierungen ein. Besonders deutlich wird das, wo Vico sagt, daß sich manche Leute auch von den „mächtigsten Gründen“ (= Vernunftgründen) nicht bewegen ließen, wohingegen sie oft durch ein geringfügiges Argument von ihrem Standpunkt abgebracht werden könnten,¹⁸ weshalb man Cicero zu Unrecht tadelte, daß er viel Unbedeutendes gesagt habe, „denn mit eben diesem Unbedeutenden war er König auf dem Forum, im Senat, und vor allem in der Volksversammlung“.¹⁹

Die letzten Sätze verdeutlichen den Ambivalenzcharakter des topischen Verfahrens. Vico war sich dessen bewußt, daß die Topik immer in der Gefahr stand, ins Eristische abzugleiten, und daß ihre Anwendung auch der Verfolgung moralisch zweifelhafter Ziele dienen konnte. Deshalb fordert er als Voraussetzungen beim Disputieren nicht nur Phantasie und Gedächtnis sowie Wendigkeit des Denkens, sondern auch „sachliche Klugheit“ und moralisches Bewußtsein. Dies war wohl auch der Sinn der aristotelischen Forderung, man dürfe „nicht mit jedem disputieren und sich nicht mit dem ersten besten einlassen“.²⁰

Kritik oder Topik? Wie bei so vielem Anderen versucht Vico auch hier zu vermitteln, wiederum, indem er das Problem historisch angeht, und diesmal

16. Ebda

17. Descartes, *Regulae* Ed. Adam/Tannery Bd. X, S. 366; dt: Phil. Bibl. Bd. 26b Ed. A. Buchenau, S. 10

„Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare & evidenter possumus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur“

18. DE NOSTRI TEMPORIS, *OPERE I*, 82
VOM WESEN UND WEG 31

19. DE NOSTRI TEMPORIS, *OPERE I*, 82
VOM WESEN UND WEG 33

20. Aristoteles, *op. cit.* S. 203

unter einem pädagogisch-entwicklungspsychologischen Aspekt.²¹ Der Mensch der gegenwärtigen Zeit sollte die Frage, welche Methode zu bevorzugen sei, nicht in der Weise beantworten, daß er sich ausschließlich für bzw. gegen eine der beiden entscheidet. Es kommt vielmehr darauf an, die Nachteile, die ohne jeden Zweifel beide Methoden aufweisen,²² zu vermeiden, indem man bei der Ausbildung der jungen Menschen der Art und Weise ihrer psychischen Entwicklung Rechnung trägt. Kinder kommen nicht als Kritiker auf die Welt, ihre Psyche haftet lange Zeit am Sinnlichen. Deshalb muß, was man sie lehrt, anschaulich sein; „ohne Vergewaltigung der Natur, allmählich und ruhig sollten sie, ihrem Alter entsprechend, mit dem Denken vertraut gemacht werden“.²³ Außerdem, „urteilen“ und „dafür wie dagegen“ sprechen kann man nur dann, wenn man schon etwas gelernt hat, die nur kritische Einstellung steht für sich im leeren Raum. Aus diesem Grunde kann es sein, daß, wenn Arnauld seinen Schülern gegenüber „nützliche Beispiele anführt, (er) kaum verstanden wird“.²⁴

17. Die Geschichte des Erkennens und die Erkenntnis der Geschichte

Das letzte Kapitel dieser Untersuchung versucht nun ebenso wie das der ersten eine Art Zusammenfassung, eine solche, die auch Ergebnisse der ersten Untersuchung mit einbezieht. Die vichianische „neue Wissenschaft“ von der Geschichte beruht nämlich nicht nur auf Affinitäten zu anderen Lehren über die menschliche Erkenntnis, sondern ist ganz wesentlich bedingt durch Vicos eigene Auffassungen vom Zusammenhang Natur, Mensch und Geschichte. Es wird darauf ankommen, zu zeigen, wie auch die menschliche Erkenntnis von Vico historisch begriffen wird und daß ihre Entwicklung auf der Tat des Menschen beruht. Denn die Menschen erkennen nicht nur ausschließlich das von ihnen Gemachte, sie machen ausschließlich selbst auch ihre Erkenntnis. Das vernünftige Erkennen der Geschichte, das Vico ausdrücklich in seinem Haupt-

21. Vgl. dazu H. Löhde, *G.B. Vico und das Problem der Bildung*, Diss. Erlangen 1932

22. Die Topiker greifen oft „nach dem Falschen“, die Kritiker vernachlässigen „das Wahrscheinliche“

DE NOSTRI TEMPORIS, *OPERE I*, 83f.
VOM WESEN UND WEG 35

23. DE NOSTRI TEMPORIS, *OPERE I*, 81
VOM WESEN UND WEG 29

24. DE NOSTRI TEMPORIS, *OPERE I*, 84
VOM WESEN UND WEG 37

„Itaque si logica postrema discatur, preter quae supra memoravimus, haec etiam vitantur incommoda: nempe et quod fert Arnoldus, qui, ut exempla utilia afferat, vix intelligitur; et quod ferunt Aristotelici, quorum exempla, ut intelligantur, inutilissima sunt“

werk ermöglicht zu haben beansprucht, ist selbst Produkt der von den Menschen gemachten Geschichte.

Die Geschichte des Erkennens beginnt, wie Vico sagt, mit einer „sinnlichen Topik“.¹ Die naturhaften Menschen gelangen im Zuge ihres Umgangs mit der Wirklichkeit zu gewissen, immer wiederkehrenden Eindrücken. Die Eindrücke sind aufgrund einer allgemeinen menschlichen Natur bei allen Menschen prinzipiell gleich oder wenigstens ähnlich. Vico fasst diese Natur mit dem Begriff des „sensus communis“; der „Allgemeinsinn“ ist ein „Urteil ohne alle Reflexion, allgemein empfunden von einer ganzen Gruppe, einem ganzen Volke, einer ganzen Nation oder dem ganzen Menschengeschlecht“.² Der Allgemeinsinn leistet nun näher auch eine Strukturierung der nach Maßgabe der äußeren Umstände immer anders auftretenden Eindrücke, macht sie zu sinnlichen Topoi, welche von den Menschen zunächst zwar nicht rational bewältigt werden können, die sich aber trotzdem in ihrer Psyche festsetzen, und dann später zur weiteren Disposition stehen. Sie werden mit der Zeit jederzeit abrufbare Hilfsmittel zur Bewältigung neu auftretender Lebensprobleme. Da sich die sinnlichen Topoi auf oft gemachte Eindrücke stützen, besitzen sie einen gewissen Grad von Sicherheit, von hier leitet sich der Inhalt des späteren Begriffs der „Wahrscheinlichkeit“ ab. Die sinnlichen Topoi sind, wie Vico sagt, Produkt „der ersten Tätigkeit des menschlichen Geistes“.^{2a}

Indem nun, was wiederum erst später geschehen konnte, die vielen Topoi einer bewußten Ordnung unterzogen wurden, entstand die Topik. Sie ist die erste Erkenntnistheorie des Menschengeschlechts, denn sie lehrt die Orte, „welche nacheinander zu durchlaufen sind, um alles zu erkennen an einem Ding, das man gut und verständig erkennen will“.³

Aber die Topik ermöglichte den Menschen nicht nur die Herstellung erster Erkenntnisse; die immer sich vergrößernde Fülle und Verschiedenheit der nach und nach bewußt gewordenen Topoi machte den Geist für die gesamte Praxis

1. OPERE IV §§ 495; 497 (NWA 208f.)

„Ch'i i primi autori dell'umanità attesero ad una *topica sensibile*, con la quale univano le proprietà o qualità o rapporti, per così dire, concreti degl'individui o delle spezie, e ne formavano i generi loro poetici“

2. OPERE IV § 142 (NWA 79)

Vgl. oben S. 50, Anm. 8

2.a OPERE IV § 496

„Talché questa prima età del mondo si può dire con verità occupata d'intorno alla prima operazione della mente umana“

3. OPERE IV § 497 (NWA 209)

„E primieramente cominciò a dirozzare la topica, ch'è un'arte di ben regolare la prima operazione della nostre mente, insegnando i luoghi che si devono scorrer tutti per conoscer tutto quanto vi è nella cosa che si vuol bene ovvero tutta conoscere“

schöpferisch, ließ den Menschen sukzessiv die „notwendigen....nützlichen, bequemen, ja sogar die überflüssigen Dinge“⁴ erfinden; letzteres ist ein Kennzeichen stark entlasteten Verhaltens, welches Vico unter dem humanistischen Gesichtspunkt der Verselbständigung der Theorie von der Praxis begreift, und das, wie bereits an anderer Stelle angeführt worden ist, die Gefahr des Kulturverfalls in sich trägt.

Die Geschichte der menschlichen Erkenntnis ist, das wird bei dem Vergleich mit dem im vorhergehenden Kapitel Gesagten klar, die gleiche wie die der Individualentwicklung eines Menschen. Alles Erkennen geht historisch aus vom Sinnlichen, ist Empfindung, bar jeder Reflexion. Und weiter: erst im konkreten Umgang mit Welt bildet sich das, was man „Vernunft“ nennt, und wovon die Naturrechtler glaubten, es sei von Anfang an da gewesen; sie begannen „mit der zweiten Hälfte, nämlich von den spätesten Zeiten der gebildeten Völker, also von Menschen, deren natürliche Vernunft völlig erleuchtet ist“.⁵ Vernunft entsteht natürlich, sie entwickelt sich geschichtlich; sie hat ihre Voraussetzung in der konkreten Weltbewältigung durch den handelnden Menschen und sie ist deshalb als erkennende Vernunft auch nur für diesen Bereich zugelassen. Hier nämlich ist sie bei sich, erkennend verhält sich die menschliche Vernunft dem gegenüber, was sie zuvor als im weitesten Sinne praktische, und anfangs unbewußte Vernunft selbst geschaffen hat.

Mit dieser Überlegung sind wir nun endgültig bei dem angelangt, was man gemeinhin Vicos zweite Erkenntnistheorie nennt. Die erste, in „De Nostri Temporis....“ (1709) und „De Antiquissima“ (1710) niedergelegte Theorie, vertrat Vico, wie seine Autobiographie und auch seine Publikationen ausweisen, bis ungefähr 1712; in den darauf folgenden Jahren studierte Vico immer mehr die römische Rechts- und Kulturgeschichte, beschäftigte sich mit dem Ursprung der Sprachen, Religionen und Staaten. Im Jahre 1720 erscheint das von diesen Studien schon wesentlich geprägte Buch „De Universi Iuris“, fünf Jahre später die erste „Scienza Nuova“.

Vico hatte zuerst den Standpunkt vertreten, daß das moralische und historische, letztlich auf dem „Wahrscheinlichen“ beruhende Wissen zwar sehr be-

4. OPERE IV § 498 (NWA 209)

„... la topica è la facultà di far le menti ingegnose.... Ed in effetto, chiunque vi rifletta, avvertirà che non solo le cose necessarie alla vita, ma l'utili, le comode, le piacevoli ed infino alle superflue del lusso, si erano già ritrovate nella Grecia innanzi di provenirvi i filosofi“

5. OPERE IV § 394 (NWA 164)

„...Ugone Grozio, Giovanni Seldeno e Samuello Pufendorfio. I quali in ciò tutte e tre errarono di concerto: incominciandola dalla metà in giù, cioè dagli ultimi tempi delle nazioni ingentile (e quindi degli uomini illuminati dalla ragion naturale tutta spiegata), dalle quali sono usciti i filosofi, che s'alzarono a meditare una perfetta idea di giustizia“

deutsam für das Leben, aber vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen eben nicht exakt war. Vico meinte, exakte Wissenschaft sei in Bezug auf dieses Gebiet weder möglich noch notwendig oder wünschbar. Diese Auffassung änderte sich dann, und es ist müßig darüber zu streiten, ob man diese Änderung mit Croce als direkten Ausfluß der intensiven historischen Studien zu begreifen hat oder sie mit Apel darauf zurückführen soll, daß auch dem Humanisten Vico „der Anspruch der zeitgenössischen ‚mathesis universalis‘, die ‚allgemeine Wissenschaft‘ überhaupt zu begründen“ „keine Ruhe“ ließ.⁶

Sicherlich kann auch der Wunsch, dem Antihistoristen Descartes nachträglich eins auszuwischen, der Vater des Gedankens gewesen sein. Auf jeden Fall ist, was sich dann als die zweite Form der Erkenntnistheorie präsentiert, der erstmalige Versuch eines wissenschaftlichen Verständnisses der Geschichte. Und dieser Versuch will zweierlei erreichen: die legitime Begründung der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft, und die Feststellung einer dem Gegenstand adäquaten Methode, jenes durch die Anwendung des verum-factum Prinzips auf den Bereich der Geschichtserkenntnis, dieses durch die Verwissenschaftlichung der Philologie.

Verum et factum convertuntur. Dies bedeutet nunmehr: den Menschen ist auch Wissenschaft von der Geschichte möglich, die Menschen können die historische Welt „erkennen“, „weil sie die Menschen geschaffen haben“.⁷ Vico formuliert augenscheinlich gegen Descartes, wenn er emphatisch ausruft: „Doch in dieser Nacht voller Schatten, die für unsere Augen das entfernteste Altertum bedeckt, erscheint das ewige Licht, das nicht untergeht, von jener Wahrheit, die man in gar keiner Weise in Zweifel ziehen kann: daß diese historische Welt ganz gewiß von den Menschen gemacht worden ist: und darum können (denn sie müssen) in den Modifikationen unseres eigenen Geistes ihre Prinzipien aufgefunden werden“.⁸ Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, also können sie diese auch erkennen, wie aber muß die Wissenschaft aussehen, die ein solches Erkennen ermöglicht? Die Antwort, die Vico gibt, läßt sich nur ganz verstehen, wenn berücksichtigt wird, welche Begründung der Mathematik Vico bereits in seiner Metaphysik entwickelt hatte. Von dort aus gesehen läuft sie nicht in Gefahr, mit der Intention Descartes' verwechselt zu werden.

6. Croce, *Die Philosophie G.B. Vicos*, S. 19; K.O. Apel, *Die Idee der Sprache*.... S. 327

7., 8. *OPERE IV § 331 (NWA 125)*

„Ma in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli, certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana“

Vico schreibt: „So verfährt diese Wissenschaft gerade so wie die Geometrie, die ihre Größen, während sie sie ihren Grundsätzen entsprechend aufbaut und betrachtet, selbst schafft; doch mit umso mehr Realität, als die Gesetze über die menschlichen Angelegenheiten mehr Realität haben als Punkte, Linien, Flächen und Figuren“.⁹ Mit diesem Satz will Vico sagen: Die Wissenschaft von der Geschichte bedarf (und damit setzt sich Vico von seiner früheren Auffassung ab) einer strengen Methode, einer Methode, die ebenso streng gehandhabt werden kann wie die der Geometrie, die aber doch so ganz anders ist als die des Descartes, ja selbst als die der speziell vichianisch begriffenen Mathematik, insofern sie nämlich ihre Grundprinzipien weder allein im erkennenden Subjekt findet, noch das erkennende Subjekt nur realitätslose Fiktionen entwirft. Sondern: die Grundprinzipien der Geschichte liegen in den „Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes“, in den Überlieferungen gleich welcher Art also, in einem Objekt, zu dem das erkennende Subjekt Zugang finden kann, weil es mit dem Schöpfer seines Objekts letztlich identisch ist. Der Mensch soll, wie J. Habermas dies zusammenfaßt, „seinen Geist als Produkt der Geschichte und in ihm die Geschichte als sein eigenes Produkt erfassen können“.¹⁰ Bei alledem taucht nun aber eine große Schwierigkeit auf. Anders als in der Mathematik, wo das vom Menschen Geschaffene, die Zahlen und ihre Verhältnisse, einmal und für immer für sich selbst stehen, hat es der Geschichtswissenschaftler mit transponierten menschlichen Schöpfungen zu tun; die geschichtliche Wirklichkeit ist ihm nur zugänglich im sie widerspiegelnden Ausdruck. Sprachlicher Ausdruck ist selbst geschichtlich und wandelbar, wird es aber gelingen, die Geheimnisse der Sprachentwicklung aufzudecken, kann man dann nicht auch Aufschluß über das im Ausdruck Ausgedrückte erhalten? Im Zusammenhang dieser Gedanken erfährt die Philologie eine Aufwertung, die im schärfsten Gegensatz zu ihrer Einschätzung durch die Kartesianer steht, und die auf den Humanismus zurückverweist.

Wenn die Philosophie die Wissenschaft vom Menschen und allen seinen Schöpfungen und Angelegenheiten ist, wenn der Mensch nur historisch begriffen werden kann, dann muß die Philosophie Philologie werden, weil sich nur durch philologische Arbeit der historische Mensch fassen läßt. Philologie nun betreibt nach Vico nicht nur der, der sich mit der Geschichte der Sprachen befaßt, sondern auch der, der „Sitten... Gesetze, ...Krieg, Frieden, Verträge, Reisen, Handel“ aus der Überlieferung erschließt.¹¹ Philologie ist das „Studium

9. *OPERE IV § 349 (NWA 139)*

Vgl. oben S. 47, Anm. 20

10. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, S. 271; ders., *Erkenntnis und Interesse*, Ffm 1973, S. 189

11. *OPERE IV § 139 (NWA 78f.)*

„Questa dignità per la seconda parte definisce i filologi essere tutti i grammatici, storici,

der Sprachen und der Taten der Völker“, sie ist damit die Wissenschaft vom gesamten „certum“, sie beobachtet alles das, was „die menschliche Willkür als Gesetz“ aufgestellt hat.

Daß die Philosophie als Philologie geschichtshermeneutisch erfolgreich tätig werden kann, ist aber bis jetzt durch den verum-factum Satz nur formal begründet.

Inhaltlich begründet Vico dies durch den bereits mehrfach erwähnten „senso commune“. Der Allgemeinsinn verbindet nämlich nicht nur fern voneinander liegende Völker, sondern auch die verschiedenen geschichtlichen Epochen.¹² Wie er Strukturprinzip des ersten menschlichen Denkens und Handelns ist, ist er auch Grundprinzip dessen Wiederaneignung durch die verstehende Philologie. Nur aufgrund seiner kann sich die Menschheit als mit sich identisch finden und kann das erkennende Subjekt in den Äußerungen Anderer bei sich sein.

Betrachten wir nun zuletzt am Beispiel der vichianischen Mythosdeutung, wie die Theorie der philologischen Geschichtserkenntnis in der „Neuen Wissenschaft“ praktisch wird.

Ist der historische Mensch nur durch eine angemessene Interpretation der von ihm geschaffenen Zeugnisse faßbar, so ist es notwendig, diesen Zeugnissen in verstärktem Maße nachzugehen; will man Aufschluß auch über die Anfänge der menschlichen Geschichte erhalten, so muß man die Zeugnisse zurückverfolgen bis zu ihren ersten Manifestationen. Dies ist der Grund, warum Vico in besonderem Maße die Mythen zum Gegenstand seiner Wissenschaft macht. Mythosdeutungen waren im achtzehnten Jahrhundert nichts Neues, bereits in der Antike waren mehrere Konzeptionen entwickelt worden, im vierzehnten Jahrhundert gab Boccaccio ein Vorbild für die vielen und gelehrten Sammelwerke, die bis in Vicos Zeit hineinreichen. Drei Erklärungstheorien lassen sich hauptsächlich unterscheiden: der Euhemerismus, der die Mythen aus der Verherrlichung menschlicher Helden ableitete, der Allegorismus, welcher in den Mythen bewußt anschaulich gemachte philologische, politische oder andere Wahrheiten erblickte, zum dritten eine Auffassung, die ursprüngliche Mythen nicht bei allen Völkern feststellen zu können glaubte und die Migrationsthese vertrat.¹³

Vico wendet sich mit seiner eigenen Mythosdeutung im Grunde gegen alle drei Thesen; Vico behauptet: ursprüngliche Mythen gibt es überall, bewußte Veranschaulichungen rationalen Denkgutes können sie nicht sein, weil den

critici, che son occupati d'intorno alla cognizione delle lingue e de'fatti de'popoli, così in casa, come sono i costumi, e le leggi, come fuori, quale sono le guerre, le paci, l'alleanze, i viaggi, i commerci“

12. Vgl. E. Auerbach, *Vico und die Idee der Philologie*, Barcelona 1936, S. 9

13. Vgl. Croce, *op. cit.* S. 53f.

ersten Völkern eine zu veranschaulichende Rationalität überhaupt fehlte, die in den Mythen auftretenden Götter sind nicht ins Göttliche gesteigerte wirkliche Individuen gewesen, sondern sind phantastische Begriffsbildungen.¹⁴

Die ersten beiden Behauptungen Vicos fügen sich problemlos in das vichianische System ein, ihnen liegen die Auffassungen vom *sensus communis* und vom natürlich-sinnlichen Beginn aller Entwicklung zugrunde. Wie aber *entstehen* Mythen? Die Beantwortung dieser Frage dient Vico auch zur Erklärung dessen, was Mythen sind: sie sind Geschichte, das heißt, die innere und äußere menschliche Tätigkeit in der Form primitiver Vergegenwärtigung.¹⁵ In den Mythen lassen sich die ersten Reaktionen des Menschen auf seine natürliche Umwelt ablesen, aber die Mythen bestehen nicht deshalb, weil etwa die Menschen aus irgendwelchen, vor allem nicht aus philosophischen oder künstlerischen Gründen ihre Reaktionen für darstellenswert gehalten hätten, sondern die Mythen sind diese Reaktionen selbst. Wenn es im Mythos z.B. heißt, Jupiter blitze und stürze die Giganten zu Boden, um sie von seiner Macht zu überzeugen und ihnen seinen Willen kund zu tun, so ist dieser mythische Ausdruck, wo er entsteht, menschliche Daseinsbewältigung, ein Fertigwerden mit der unbekannten fremden Natur, er ist sozusagen ihr erster Entwurf. Was die Menschen zu bewältigen haben, stellen sie fest in der Weise, wie sie es nur vermögen. Aus diesem Grunde wurde aus der Naturkraft des Blitzes der „Blitz-Schleuderer“ Jupiter. Blitz und Donner stellten sie sich als einen Wink, als ein göttliches mit dem Kopfe Nicken vor. „Darum nannten sie nach „nuo“, nicken, den göttlichen Willen „numen“, mit einem höchst erhabenen Gedanken, würdig die göttliche Majestät auszudrücken“.¹⁶

Die Menschen fassen die Wirklichkeit durch Begriffe. Je sinnlicher die Psyche, desto phantastischer der in ihr entstehende Begriff. Ist aber die Vernunft erwacht, kann der Mensch zum adäquaten Bewußtsein seiner selbst

14. Vgl. *OPERE IV § 209 (NWA 95)*

„La seconda (der Grundsätze, R.W.S.) dimostra ch' i primi uomini, come franciulli del genere umano, non essendo capaci di formar i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certi modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun suo genere simiglianti“

Vgl. dazu: D.Ph. Verene, „*Vico's Science of Imaginative Universals and the Philosophy of Symbolic Forms*“ in: Tagliacozzo/Verene, G.B. *Vico's Science of Humanity* S. 295-317; ders., *Vico's Philosophy of Imagination*, in: *Social Research* 43 (1976) 410-426

15. Die Mythen enthalten die „*storia fisica*“ (*OPERE IV § 194 = NWA 92*) und die „*verità civili*“ (*OPERE IV § 198 = NWA 93*). Vgl. zum Mythenproblem G. Cantelli, „*Myth and Language in Vico*“ in: Tagliacozzo/Verene, G.B. *Vico's Science of Humanity*, S. 47-63

16. *OPERE IV § 379 (NWA 156)*

gelangen; jedoch, dies ist eine Voraussetzung: die Vernunft muß sich mit dem Konkreten beschäftigen, dem Bereich, dem sie selbst entstammt. Und es kann „nirgends größere Gewißheit für die Geschichte geben als da, wo der, der die Dinge schafft, sie auch erzählt“. ¹⁷ Die Sachgeschichte liegt in der Wortgeschichte, über das Verstehen des historischen Wortes ist auch ein Verstehen des Menschen und seiner Wirklichkeit möglich. Ein anderes Verstehen, das ist auch in Vicos zweiter Erkenntnistheorie die These, ist dem Menschen unmöglich.

17. OPERE IV § 349 (NWA 139)

„...perché, ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narri, ivi non può essere più certa l'istoria“

Dritte Untersuchung:

VICOS PROBLEME UND VICO ALS PROBLEM

18. Zur Gegenwärtigen Vico-Deutung In Deutschland

a) Vorbemerkung

Es kann davon ausgegangen werden, daß Giambattista Vico der gegenwärtigen Philosophie in Deutschland kein Unbekannter mehr ist. Die relativ große Zahl der Vico-Veröffentlichungen ist dabei zweifellos durch die internationale Wiederentdeckung des vichianischen Werks provoziert. (Vgl. oben S. 1). Doch ist zu beachten, daß auch in Deutschland die Beschäftigung mit Vico nicht ohne Tradition ist, wenngleich hier von einer durchgängigen Interpretationsgeschichte ebenso wenig gesprochen werden kann wie von einer Rezeptionsgeschichte der vichianischen Gedanken.¹ „Diese geringe Einschätzung kommt zum Teil

1. Eine umfassende Darstellung des vichianischen Einflusses auf das deutsche Denken liegt bis jetzt nicht vor. Sie würde sich nicht auf die philosophische Literatur beschränken dürfen, sondern müßte auch das geisteswissenschaftliche, historische und juristische, aber auch das sozialwissenschaftliche, naturwissenschaftliche und wissenschaftstheoretische Schrifttum erfassen. Es ist heute üblich geworden, die Einleitungen der verschiedensten Werke mit dem Hinweis zu versehen, schon Vico habe dieses oder jenes gedacht. Dies täuscht allerdings darüber hinweg, daß es trotzdem vermehrt zu interessanten und wichtigen Vico-Thematisierungen kommt, die nur deshalb nur per Zufall erfaßt werden, weil im Titel oder Untertitel des entsprechenden Werks Vico nicht genannt wird. Dies ist – zum Beispiel – bei den Büchern von M. Kriele und J. Klüver der Fall (vgl. M. Kriele, *Theorie der Rechtsgewinnung*, Berlin, 1967, § 33 „Topik und Rhetorik“ u. § 34 „Vico und die juristische Methode“; J. Klüver, *Operationalismus – Kritik und Geschichte einer Philosophie der exakten Wissenschaften*, Stuttgart 1971, bes. Kap. II-2 „Die Mathematik der Renaissance und die Entstehung des calculus“).

Gleichwohl liegen Ansätze für eine Rezeptions- und Deutungsgeschichte auch im deutschen Sprachraum vor; Vgl. dazu besonders: O. Klemm, *G.B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog*, Leipzig 1906, Kap. 7 „Vicos Geschichtsphilosophie im Urteile seiner Zeit und ihr Einfluß“ (bis ca. 1900); B. Croce, *Die Geschichtsphilosophie G. Vicos*, dt. Tübingen 1927, Kap. XX „Vico und die spätere Entwicklung des philosophischen und historischen Denkens“, u. Anh. II „Fortleben und Schicksal seines Werkes“; V. Rühner, „Vico und die Nachwelt“ (im Nachwort der von Rühner dt. herausgegebenen „Autobiographie“, Zürich/Brüssel 1948, 195-209); E. Hora, im Nachwort zur Rowohlt-Ausgabe der „Neuen Wissenschaft“, 1966, 243ff.: „Die Vico-Forschung in Grundzügen“; punktuell und in Bezug auf die eigenen Interessen auch: S. Hoffmann, *Die Dialektik von Philosophie und Geschichte* in G. Vicos *Scienza Nuova* von 1744, Diss-Repro Marburg 1978; H. Viechtbauer, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*, München 1977, 16-30: „Überlegungen zum Stand der Vico-Forschung“.

Die Zahl der interessanten Vico-Thematisierungen ist naturgemäß immer größer gewesen als die Vico-Forschungen im engeren Sinne. Auf beides bezieht sich die folgende Auswahl: K. Werner, Über G. Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neuern italienischen Philosophie, Wien 1877, *ders.*, G. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher, Wien 1879 u. 1881; *ders.*, Zwei phil. Zeitgenossen und Freunde G.B. Vicos (Doria und Rossi) Wien 1886;

O. Klemm, G.B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog, Leipzig 1906;

W. Windelband, Geschichte der neuern Philosophie Bd. 1 (1911) 597ff. (Aufnahme Vicos aufgrund einer Anregung Croces);

O. Frhr. v. Gemmingen, Vico, Hamann und Herder, Diss. München 1919;

E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922;

E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Teil 1 „Die Sprache“ Berlin 1923, 90ff.;

M. Adler, Die Bedeutung Vicos für die Entwicklung des soziologischen Denkens, in: Grünbergs Archiv, Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, 14. Jg. Leipzig 1929, 280-304;

R. Peters, Der Aufbau der Weltgeschichte bei G.B. Vico, Stuttgart/Berlin 1929;

M. Horkheimer, Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, 1930; jetzt Ffm 1971

O. Spann, Geschichtsphilosophie, Jena 1932, 15f.;

H. Löhde, G.B. Vico und das Problem der Bildung, Diss. Erlangen 1932;

E.E. Bösch, Recht und Nation bei G.B. Vico, Diss. Zürich 1932;

E. Auerbach, Vico und Herder, in: Dt. Vierteljahrsschrift f. Lit.-Wiss. u. Geistesgeschichte X (1932) 672-686;

W. Witzmann, Politischer Aktivismus und sozialer Mythos – G. Vico und die Lehre des Faschismus, Berlin 1935;

F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus, München/Berlin 1936, 56-74 (Neuaufgabe 1965, 53-69);

K. Breysig, Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung, Breslau 1936;

E. Auerbach, G.B. Vico und die Idee der Philologie, in: Homenatge a Antoni Rubió i Lluch, Barcelona 1936; *ders.*, Sprachliche Beiträge zur Erklärung der Scienza Nuova von G.B. Vico, in: Archivium Romanicum 21 (1937) 173-184;

E. Grassi, Vom Wahren und Wahrscheinlichen bei Vico, in: Kantstudien 1942/43; *ders.*, Verteidigung des individuellen Lebens – Studia humanitatis als philosophische Überlieferung, Bern 1946;

V. Rühner, Die Geschichtsphilosophie G.B. Vicos, Bonn 1946;

J. Luginbühl, Die Axiomatik bei G.B. Vico, Diss. Bern 1946;

R. Stadelmann, G.B. Vico, in *ders.*, Große Geschichtsdenker, Tübingen/Stuttgart 1949, 131-148

H. Salmony, Die Philosophie des jungen Herder, Basel 1949, 38-42;

K. Löwith, Meaning in History, Chicago 1949, Kap. 6; dt.: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953; 1958², 109-128;

R. Ringguth, Philologie als Philosophie und die philosophische Bedeutung der Jurisprudenz bei G.B. Vico, Diss. München 1953;

Th. Viehweg, Topik und Jurisprudenz, München 1953;

R. Wisser, Leibniz und Vico, Diss. Mainz 1954;

E. Auerbach, Vico und der Volksgeist, in: Studia romanica, Gedenkschrift für E. Lerch, Stuttgart 1955;

F. Rauhut, Die Geschichtsphilosophie Vicos, Spenglers und Toynbees in ihrer Zusammengehörigkeit, in: Hamburger Romanistische Studien, Reihe B, Hamburg 1955;

H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, 16ff.;

von der spärlichen Kenntnis dessen, was Vico wirklich war“, schrieb schon B. Croce, „blieb doch seine (Vicos, R.W.S.) vielfältige Wirksamkeit als Erkenntnistheoretiker, als Theoretiker des Rechts, der Ethik, der Ästhetik und der Religion gleichsam begraben unter dem Namen des Geschichtsphilosophen“.²

Die spärliche Kenntnis der vichianischen Schriften und die Vielseitigkeit Vicos – dies ist – wenn zwar nicht nur in Deutschland, so doch gerade auch hier – selbst heute noch das zentrale Problem: die bedeutendsten Schriften Vicos, sein „Liber metaphysicus“ ebenso wie seine „Scienza Nuova“ liegen bis jetzt nicht in vollständigen Übersetzungen vor,³ und die Entdeckung des ‚vielseitigen‘ Vico gibt oft genug Anlaß zu Spezialuntersuchungen, in denen die systematischen Grundintentionen Vicos untergehen. Die fachphilosophische Vico-Forschung in Deutschland jedoch versucht gegenwärtig, eben diese syste-

H.J. Daus, Selbstverständnis und Menschenbild in den Selbstdarstellungen G. Vicos und P. Giannones, Genf 1962

K.O. Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico (= Arch. f. Begriffsgeschichte Bd. 8) Bonn 1963;

J. Habermas, Theorie und Praxis, Neuwied/Berlin 1963; Neuausgabe 1971

B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. I: Von den undialektischen Gebilden zur dialektischen Bewegung, Ffm 1964;

R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Edinburgh 1957, dt. Tübingen 1964, 73ff. 89ff., 97f.;

R. Witters, Die Geschichtsdeutung von Vico und De Sanctis, Diss. Gießen 1966;

R. Wisser, G.B. Vicos „Neue Wissenschaft“ als frühes Modell integrativen Denkens, in: Akt. d. XIV. Intern. Kongr. f. Philosophie (1968) Bd. IV (Wien 1971) 572-584;

O.F. Anderle, Die „Neue Wissenschaft“ G. Vicos: Vom Anachronismus zur Aktualität, in: Saeculum 1968, 414-427;

K. Löwith, Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur – Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen, Heidelberg 1968; *ders.*, G.B. Vico und die Folgen, in: Merkur 22 (1968) 1097-1110;

E.T. Gadol, Der Begriff des Schöpferischen bei Vico, Kant und Cassirer, in: Wissenschaft und Weltbild 21, 1968;

H. Berding, Rationalismus und Mythos – Geschichtsauffassung und politische Theorie bei G. Sorel, München/Wien 1969, 67-70, 73f., 76, 123,

G. Misch, Geschichte der Autobiographie, Bd. IV, 2. Hälfte, Ffm 1969, 803-809;

H. Friedrich, Romanische Literaturen – Aufsätze II – Italien und Spanien, Ffm 1972, 28-31;

H.L. Fertil, Marxismus und Vico, Diss. München 1974;

R. Piepmeier, Aporien des Lebensbegriffs seit Oetinger, Freiburg/München 1978, Exkurs 1 „G. Vico: Sensus communis und Autorität“ (248-259).

Aus einer Rez. von St. Dietzsch zu F. Fellmanns Vicobuch (vgl. unten S. 143ff.) ergibt sich, daß in der DDR augenscheinlich keine spezielle Vico-Literatur vorliegt (D. Z. Ph. 1978, H. 10).

2. Croce, Die Philosophie G. Vicos, 251

3. Beim Abschluß der vorliegenden Arbeit nunmehr erschienen:

G. Vico, Liber metaphysicus. Aus dem Lat. und Italien. ins Dt. übertragen von St. Otto und H. Viechtbauer, München, Fink, 1979

matischen Grundintentionen zu erörtern und in den Griff zu bekommen. Zwar ist es fraglich, ob das Wesen des ‚Philosophischen‘ im ‚Systematischen‘ aufgeht, und ebenso fraglich ist es, ob die vichianische Philosophie wirklich ein ‚System‘ darstellt, aber gerade diese Frage gilt es zu klären, und es sind diese Klärungsversuche, die jetzt in Deutschland die Vico-Forschung kennzeichnen. Es wäre falsch, wollte man dieses Interesse der italienischen und angloamerikanischen Vico-Forschung absprechen. Auch sperren sich die ‚Vico-Philologie‘ und der ‚aktualisierende Rekurs‘ nicht eo ipso gegen die systematische Interpretation. Wenn man sich in diesen Ländern trotzdem oft scheut, den ‚systematischen‘ Vico überhaupt erst zu entdecken, dann beruht dies vor allem auf einem festgefahrenen Vico-Verständnis, welches sich an einem Humanismusbegriff orientiert, der ausschließlich das ‚Literarische‘ meint und allem ‚Theoretischen‘ überhaupt abhold ist. Dazu paßt auch, daß Vicos Bezüge zur scholastischen Philosophie, zur späteren Schulphilosophie und insbesondere zu Descartes fast ausnahmslos unter dem Gesichtspunkt prinzipieller Ablehnung und Gegnerschaft interpretiert werden. So mutet es sonderbar an, wenn deutsche Interpreten heute von Vicos ‚Wissenschaftstheorie‘, von seinem ‚Wahrheitsbegriff‘ und der Begründung der Geistes-‚Wissenschaft‘ sprechen. Allerdings bleiben auch in Deutschland die systematisierenden Interpretationen nicht unwidersprochen und die Verschiedenheit der Positionen bringt neue Probleme mit sich. Dies soll in einer abschließenden Darstellung und Diskussion verdeutlicht werden. Systematisierende Interpretationen legitimieren sich, interpretationsgeschichtlich, zu Recht durch den Umstand, daß Vicos Tendenz zum System, innerhalb dessen eine Philosophie und eine Theorie der Geschichte erst ihren begründeten Standort haben, bis jetzt übersehen oder besser: oft genug heruntergespielt wurde. Aber andererseits, und dies ist die These: sie vernachlässigen selbst Vicos Willen zum Problem, der dem Willen zum System, so scheint es, gleichberechtigt gegenübersteht. Darum ist es gut, auch bei der Behandlung deutscher Positionen dort zu beginnen, wo man sich, eindeutig und dezidiert, dagegen wehrt, Vico zum Wissenschaftstheoretiker und Systemdenker zu machen.

Gegenwärtige Vico-Deutung in Deutschland

Die siebziger Jahre haben in der Bundesrepublik eine Reihe von Vico-Arbeiten hervorgebracht. Nur von diesem Zeitraum soll hier die Rede sein. Nun muß die Beschäftigung mit Vico nicht gleichbedeutend sein mit dem, was im engeren Sinne Vico-Forschung ist. Manche Arbeiten verlassen sich auf den Fundus des schon Erbrachten und beziehen Vico auf Philosophien anderer Epochen, ohne die Absicht, nachweisbare Bezüge herzustellen. Auch dies ist im Sinne eines umfassenderen Begriffs von „Geistesgeschichte“ legitim und erweitert durchaus den Horizont dessen, dem es um das vichianische Werk selbst geht. Der Zugang zu Vico erfolgt im angegebenen Zeitraum vor allem in drei Weisen: im Hin-

blick auf den Humanismus bei E. Grassi und E. Kessler, die Beziehung zu der ‚Zeit der großen Systeme‘ untersuchen St. Otto und H. Viechtbauer, wobei es ihnen besonders um eine „transzendentalphilosophische Relevanz“ der vichianischen Überlegungen geht, schließlich bringt F. Fellmann die Scienza Nuova mit der Geschichte der „historischen Hermeneutik“ zusammen. Der Vico-Kongress in Venedig (August 1978) bot Gelegenheit, die wesentlichen Momente der einzelnen Positionen pointiert herauszustellen. So können die Beiträge der Genannten auch hier als Vorlage der Diskussion dienen. Zusätzlich wird dabei auf die bereits vorliegenden Veröffentlichungen rekurriert.

b) Es wurde bereits darauf verwiesen (vgl. oben S. 71f.), daß der Generalnenner der Vico-Interpretation E. GRASSI's die „Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft“ ist.⁴ Nach Grassi verbindet diese Kritik Vico mit dem Humanismus, doch soll es ebenfalls möglich sein, Vico prospektiv auf verwandte Positionen späterer Philosophien zu beziehen. Für Grassi, der sich der Problematik solcher Vergleiche durchaus bewußt ist, sind insbesondere zwei Philosophien hier einschlägig: der Marxismus und die Lebensweltphilosophien des zwanzigsten Jahrhunderts. Bereits 1973 hatte Grassi gezeigt, was „Humanismus und Marxismus“ verbindet. Doch schon dort warnte er auch vor falschen Identifikationen: zwar hat – wie vormals der Humanismus gegenüber der mittelalterlichen Philosophie – der Marxismus als Reaktion auf den deutschen Idealismus das Moment der Praxis wieder in sein Recht eingesetzt, aber – trotz der richtigen These, daß die „Vermenschlichung der Natur durch die Arbeit...die Wurzel der realen Entwicklung des Menschen“ darstelle – hat er die Rolle der Phantasie bei diesem Prozeß völlig falsch eingeschätzt. „Während Vico der Phantasie, die sich ursprünglich in Mythen und Metaphern äußert, eine grundlegende Rolle beim Aufbau der menschlichen Welt zusprach, sahen die Marxisten in den Mythen nur täuschende phantastische Vorstellungen, eine Quelle des Betrugs“.⁵

Doch ist jener erfinderische und phantastische Akt, der nach Vico die Quelle aller menschlichen Wirklichkeit und deren Geschichtlichkeit ist, für Grassi auch

4. Vgl. die hauptsächlichen Vico-Veröffentlichungen E. Grassis: „G.B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens“ in: ZPhF 22 (1968); „Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on the De Nostri Temporis Studiorum Ratione“ in: G. Tagliacozzo et al. (Hgg), Giambattista Vico – An International Symposium, Baltimore o.J. (1969) 39-50; „Hegels Mißdeutung der lateinischen und humanistischen Tradition“ in: Praxis 1/2 1971; Humanismus und Marxismus – Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft, Reinbek 1973; „Marxism, Humanism, and the Problem of Imagination in Vico's Work“ in: G. Tagliacozzo/D.Ph. Verene (Hgg), Giambattista Vico's Science of Humanity, Baltimore/London 1976, 275-294; „Vom Vorrang des Gemeinnsinns und die Logik der Phantasie – Zur philosophischen Aktualität G.B. Vicos“ in ZPhF 30 (1976) S. 491-509

5. Humanismus und Marxismus, 167

gegenüber anderen Inanspruchnahmen zu schützen: angesichts dessen, daß dieser Akt, in dem der Mensch in einer metaphorisch-imaginativen Sprache sich zum ersten Male seine Welt erschafft, ganz ohne Zweifel nicht rational genannt werden kann, hat in den letzten Jahren auch die Psychoanalyse begonnen, die vichianischen Gedanken von der Basis ihrer eigenen Vorstellungen vom „Unbewußten“ und den „Archetypen“ her zu interpretieren.⁶ Anknüpfend dagegen an die von Heidegger motivierte Kritik M. Boss' an der klassischen Psychoanalyse (Boss wirft seinen Lehrern Freud und Jung bezüglich der Begriffe des „Ich“, des „Unbewußten“ und der „Archetypen“ ein Hantieren mit abstrakten „Instanzen“ vor, Hypostasierungen alltäglichen „In-der-Welt-seins“)⁷ gelangt heute Grassi zu der These, der schöpferisch-phantastische Akt Vicos sei – modern gesprochen – der existenziale Akt. In diesem Akt als einem Akt des Bedeuten versetze der Mensch die auf ihn einstürzenden Sinneseindrücke in einen Kontext von Sinn, Produkt einer nur dem Menschen eignenden Phantasie, welche die faktische Erfahrung der Unangemessenheit des biologischen codes (im Vergleich zum Tier) kompensiert und die unabweisbare und dringliche Geschichtlichkeit des Menschen einer ersten Organisation zuführt. Seinen eigenen Vorstellungen entsprechend hat so der Mensch seine Selbstbehauptung zu bewerkstelligen. Dabei bezeugt die Fähigkeit zur Vorstellung seine Unabhängigkeit vom Gegebenen.⁸ Auch psychische Instanzen wie die der „Archetypen“ sind in diesem Sinne nicht schon gegeben, und kognitive Muster entstehen erst im Zusammenhang der Weltbedeutung.⁹ Was demnach vor dem existenziell-

6. Grassi bezieht sich auf S. Arieti, „*Vico and modern Psychiatry*“ in: *Social Research* (Nr4) 1976, 739-752

7. Vgl. M. Boss, *Grundriß der Medizin und Psychoanalyse-Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin in der modernen Industriegesellschaft*, Bern 1975². Vgl. bes. 357-362 „Von den Vorstellungen ‚psychischer Instanzen‘ zum daseinsgemäßen Verständnis unterschiedlicher Verhaltensweisen des Menschen“.

8. Der Begriff der „Phantasie“ nimmt bei Grassi augenscheinlich die Stelle des Gehlen'schen „Antriebsüberschusses“ ein. (Vgl. A. Gehlen, *Der Mensch*, Bonn 1958⁵, S. 60ff. und 385ff.)

Betreffs des Unterschiedes zwischen „Zoosemiotik“ und „Anthropo-Semiotik“ verweist Grassi auf die Forschungen von Lorenz, Sebeok, Eibl-Eibesfeldt und der beiden Uexküll. Die Begriffe des „existenzialen Akts“ und der „Vorstellung“ verweisen auf Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft“. In „*Humanismus und Marxismus*“ schreibt Grassi: „Die Praxis der vollzogenen Arbeit ist die Instaurierung einer von der Vorstellung neu bestimmten Totalität“ (170) und in einer Anm. dazu zitiert er die entsprechende Sartre-Stelle: „Da diese Realität der Voraussetzung nach eine ‚geschaffene‘ ist...kann sie nur in der Vorstellung, das heißt als Korrelat eines Akts der Phantasie existieren“ (Sartre, *Kr. d. dial. Vernunft*, Reinbek 1967, 46)

9. Grassi hält sich bezüglich C.G. Jungs wohl vor allem an die „Psychologie des Unbewußten“. In den späten Veröffentlichungen klammert Jung die Frage der Entstehung der „Archetypen“ bewußt aus (Vgl. Jung, *Von den Wurzeln des Bewußtseins*, 1954, 122); eine

phantastischen Akt liegt, kann weder ausgedrückt noch gedacht werden. Die große Entdeckung und gegenwärtige Bedeutung Vicos liegt deshalb für Grassi in der Bestimmung der menschlichen Existenz als dem Auftauchen eines völlig Neuen in der Natur.

Zusammengefaßt läßt sich die Vico-Aktualisierung E. Grassis folgendermaßen umreißen:

Grassi bezieht die vichianische Philosophie retrospektiv auf den Humanismus und prospektiv auf den Marxismus und die Lebensweltphilosophien des zwanzigsten Jahrhunderts. Dabei wirft er dem Marxismus vor, die Rolle des Ingeniums und der Phantasie im Gegensatz zum Humanismus zu übersehen bzw. falsch einzuschätzen.

Wie der Humanismus sich gegen die Scholastik wendet, wendet Vico sich gegen Descartes, wendet der Marxismus sich gegen die Philosophie des ‚bloßen‘ Begriffs im dt. Idealismus, wendet die Lebensweltphilosophie heute sich gegen die Verabsolutierung des Wissenschaftsdenkens. Insgesamt: Philosophien des ‚Konkreten‘ wenden sich überall gegen Logizismus, Rationalismus, Apriorismus und Wissenschaftsphilosophie.

Aber auch diejenigen Philosophien, die vom A-Rationalen oder Vor-Rationalen ausgehen, können sich nicht unbedingt auf Vico berufen. Psychoanalyse (bes. Freud, Adler, Jung) ist als Naturalismus nur das andere Übel und ebensowenig Lebensweltphilosophie wie Rationalismus und Idealismus, sie ist nur eine andere Form abstrakter Metaphysik.

Wenn moderne Philosophien, Philosophien der Gegenwart, mit dem vichianischen Denken in Zusammenhang gebracht werden können, dann sind dies für Grassi – wenn auch dies vielleicht nur per analogiam – die der Hermeneutik des Daseins, Sartres existenzieller Marxismus, der die Rolle der Phantasie anerkennt, schließlich die Lebensweltphilosophie Husserls.

Die hier herausgehobenen Punkte machen deutlich, was an Grassis Beschäftigung mit Vico ohne allen Zweifel geschätzt werden muß: aufgrund seiner umfassenden Kenntnis besonders des ‚literarischen‘ Humanismus realisiert er jene ‚ingeniöse‘ Fähigkeit, die im Humanismus Kennzeichen auch gerade des Philosophen war und die darin besteht, vieles zu bemerken und Entferntes zusammenzubringen. Zudem ist Grassi Schüler Heideggers oder wenigstens sein Hörer

Konfrontation könnte hier also vermieden werden. Im guten Sinne originell ist Grassis eigenes Verständnis des Archetypischen: „Ich spreche hier von archetypischen Fragen und Bedürfnissen, insofern in ursprünglicher Weise sie den Menschen ‚regieren‘ und direkt ‚berühren‘ (arche = archomai und Typos = typtein)“; die Nähe Vicos zu Jung behauptet dagegen K.O. Apel: „Klages ‚Charaktere‘ und C.G. Jungs ‚Archetypen‘ sind – mutatis mutandis – Nachfolger von Vicos ‚poetischen Charakteren‘“. Vgl. K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963 (= Arch. f. Begriffsgg. Bd. 8) 352

gewesen. Als einer der ersten Italiener beschäftigt er sich seit langem mit der Philosophie Husserls. Da läge auch der Gedanke nicht fern, daß das Vico-Verständnis Grassis sich – obwohl er hierfür keinen Hinweis gibt – unter anderem an der „Neuen Wissenschaft vom Recht“ Wilhelm Schapps orientiert,¹⁰ dessen Phänomenologie nach dem „Ende des phänomenologischen Platonismus“ dort sich die Aufgabe stellt, eine Rechtswissenschaft zu entwerfen, welche die ihren Gegenstand bildenden menschlichen Handlungen vom Lebenszusammenhang des Menschen, vom Zusammenhang der zu befriedigenden Bedürfnisse her begründet. Doch dürfte gerade in dem Umstand, daß Grassi ganz ähnlich wie Schapp einen positiven phänomenologischen Sinn neuzeitlich-wissenschaftlichen Weltvorstellens nirgends ausspricht,¹¹ der Grund für eine verengende Interpretation der vichianischen Überlegungen zu suchen sein. Was Grassi hier augenscheinlich völlig falsch einschätzt, das sind die positiven Bezüge Vicos zum Wissenschaftsdenken der Neuzeit. Indem er die Topik gegen die Kritik absolut setzt,¹² setzt seine Deutung eine Opposition, die zu überwinden Vico gerade als seine Aufgabe betrachtete. Es wird noch darauf zu kommen sein, in welcher Weise heute Vicos wissenschaftstheoretische Gedanken interpretiert werden. Doch erweist die Interpretation Grassis nicht nur Vico, sondern dem gesamten Humanismus eine lebensweltliche Ehre, welche in ihrer Übersteigerung das Gesamtphänomen nur sehr unzureichend charakterisiert. Auch der Humanismus ist nicht einfach Wissenschaftsflucht gewesen. Grassi jedoch versteht ihn als Interim im Prozeß eines Verfalls von Lebensweltphilosophie, einer Philosophie, die erst in der Gegenwart teilweise wieder rehabilitiert wird. Mit

10. W. Schapp, *Die neue Wissenschaft vom Recht*, Bd. I „Der Vertrag als Vorgegebenheit“ (1930), Bd. II „Wert, Werk und Eigentum“ (1932). Den Versuch einer neuen Fundierung des Rechts hat hinsichtlich des Privatrechts Jan Schapp weiter diskutiert. Vgl. J. Schapp, *Sein und Ort der Rechtsgebilde – Eine Untersuchung über Eigentum und Vertrag*, Den Haag 1968. Zu W. und J. Schapp vgl. I. Glaser, „Phänomenologische Jurisprudenz“ in: *Phil. Rdschau* 17 (1970), 238-244.

11. Vgl. bezüglich W. Schapps: H. Lübke, „Das Ende des phänomenologischen Platonismus“ in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 16. Jahrg. (1954) 639-666, bes. 649; ders., „Sprachspiele und Geschichten – Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium“ in: *Kant-Studien* 52 (1960/61) 220-243.

12. Vgl. E. Grassi, *Humanismus und Marxismus*, 256 „Vico versucht das mathematisch-geometrische Modell durch eine neue Auffassung zu ersetzen...Es geht ihm ja darum, die Grundlage einer ‚neuen Wissenschaft‘ zu entwerfen und an die Stelle der ratio eine andere, neue Quelle des Wissens aufzuweisen: Ingenium und Phantasie“. Kritisch dazu: H. Viechtbauer, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*, München 1977, 25; außerdem (ebenfalls kritisch) St. Otto, „Die Geschichtsphilosophie G. Vicos“ in: *Phil. Rdschau* 25 (1978) 234; Otto polemisiert in dieser Literaturübersicht zu Recht gegen folgenden Grassi-Satz: „it is, therefore, senseless to approach the humanistic philosophical tradition with problems of epistemology, as Cassirer unsuccessfully attempted to do“ (Vgl. Grassi, „*Marxism, Humanism, and the Problem of Imagination in Vico's Work*“ in: Tagliacozzo/Verene (Hgg.), *G.B. Vico's Science of Humanity*, Baltimore/London 1976, 293.)

der Vorstellung eines humanistischen Interims ist nun zwar die relative Folgenlosigkeit auch Vicos erklärt, die Reinterpretation vom zwanzigsten Jahrhundert her trägt aber aufgrund ihrer Einseitigkeit die Hypothek, den Vico der damaligen Zeitenwende durch Überinterpretation einzelner Züge zu unterschätzen und allein in dieser Einseitigkeit heute noch für aktualisierbar zu halten.

c) Ebenfalls im Blick auf den Humanismus, doch in gänzlich anderer Weise interpretiert E. KESSLER das vichianische Denken. Indem er von Vicos Versuch einer „humanistischen Wissenschaftsbegründung“ spricht, setzt er sich nicht nur von der These der antiwissenschaftlichen Haltung Vicos ab, sondern läßt auch das humanistische Denken in einem neuen Licht erscheinen. In seinen Publikationen vertritt er die These, daß in der Humanismus-Forschung über die Thematisierung des ‚Rückgriffs auf die Antike‘, des ‚Literarischen‘ und der ‚studia humanitatis‘ jenes Moment der ‚Vermittlung‘ zu wenig gewürdigt wurde, welches das scholastische Denken mit dem neuzeitlichen Denken verbindet.¹³ Daß dabei diese Vermittlung nicht nur die Geschichtsphilosophie und Geschichtstheorie, sondern auch die Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaft betrifft,¹⁴ ist nach Kessler darin begründet, daß der Humanismus nicht nur methodologische Fragen, sondern vor allem die metamethodologisch erkenntnisbegründenden Prinzipien von Wissenschaftlichkeit überhaupt neu reflektiert und neu formuliert. Der Humanismus halte sich dabei durchaus an die mittelalter-

13. Vgl. E. Kessler, *Petrarca und die Geschichte – Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, München 1978, 132f.: „Einem... Versuch der Rekonstruktion humanistischen Denkens aus der Philosophie der Spätscholastik steht entgegen die Tatsache, daß die Humanisten... sich in aller polemischen Deutlichkeit gegen die zeitgenössische Scholastik ausgesprochen und sie gerade zu überwinden beansprucht haben. Es wäre darum verfehlt und gewaltsam, wollte man dieses Selbstverständnis der Humanisten zugunsten einer gradlinigen Konstruktion geistesgeschichtlicher Zusammenhänge einfach übergehen... Dennoch scheint es andererseits notwendig zu sein, die Leistung des Nominalismus für die Ermöglichung humanistischen Denkens... nicht zu übersehen... Polemik bezeugt... daß man den Angegriffenen kennt..., daß man seine Position oder einige ihrer Momente für bedenklich oder gefährlich, nicht aber für unsinnig hält...“. Bezüglich des Verhältnisses von Humanismus und neuzeitlicher Philosophie vgl. ders., „*Humanism and Scholasticism*“ in: *Res Publica Litterarum* 2 (1979).

14. Vgl. E. Kessler, „*Humanismus und Naturwissenschaft – Zur Legitimation neuzeitlicher Naturwissenschaft durch den Humanismus*“ in: *ZPhF* 33 (1979) 23-40; bes. 40 „Wenn die beiden zuerst genannten Leistungen – Kampf gegen die traditionelle Naturphilosophie und Laisierung des nominalistischen Ansatzes – den Humanismus im wesentlichen als Vermittler zwischen spätem Mittelalter und früher Neuzeit ausweisen, so manifestiert sich in den beiden zuletzt genannten Leistungen – moralische Legitimation des technischen Eingriffs in die Natur und anthropologische Begründung eines neuen, subjektbezogenen Erkenntnisideals – der Beitrag des Humanismus zur Entstehung der modernen Naturwissenschaft, der über den nominalistischen Ansatz hinausführend als genuin humanistisch in die neue Wissenschaft eingegangen ist“.

liche, besonders an jede spät-mittelalterliche Tradition, welche von Joh. Duns Scotus und Ockham ausgehend, den Aristotelismus zu destruieren und stattdessen eine ‚neue Wissenschaft‘ zu inaugurieren bestrebt war. Wie nun können diese Bestrebungen mit dem vichianischen Denken in Zusammenhang gebracht werden?

In Venedig ging Kessler in seinem Kongressbeitrag „Vico's Attempt towards a Humanistic Foundation of Science“ davon aus, daß es in einem großen Bereich der Vicoforschung heute üblich geworden ist, Vico fast ausschließlich von seiner Descarteskritik her zu verstehen. Vico – so heißt es zumeist – setzt die Humaniora gegen das Wissenschaftsdenken seiner Zeit. Doch zeigt allein schon der Titel des vichianischen Hauptwerkes „Prinzipien einer neuen Wissenschaft ...“, daß Vico selbst sich durchaus – und ganz bewußt – in den Zusammenhang der Wissenschaftsdiskussion im 16. und 17. Jahrhundert gestellt hat. Die Struktur der Neuen Wissenschaft ist nach Vicos eigenen Worten „geometrisch“,¹⁵ und sie ist axiomatisch angelegt. Für Kessler müssen darum Vicos Bemühungen im Lichte der Entwicklung der axiomatischen Methode gesehen werden. Schon der deutsche Humanist Grynaeus sprach von der Möglichkeit, die geometrischen Methoden auf alle anderen wissenschaftlichen Disziplinen zu übertragen.^{15a} Will man den vichianischen Versuch der Entwicklung der geometrischen Geschichtsmethode diskutieren, so ist man deshalb gar nicht auf Vicos Antikartesianismus angewiesen. Mit dem Übertragungsversuch geometrischer Prinzipien auf andere Wissenschaften steht Vico in der gleichen Tradition wie Descartes, und die Weise dieses Versuchs ist nur eine andere. Wenn es aber um die Frage geht, *warum* die geometrische Methode überhaupt auf andere Wissenschaften übertragen werden kann, dann ist es wichtig zu sehen, daß die Basissätze des kartesischen und des vichianischen Wissenschaftskonzepts gegeneinanderstehen und auf zwei verschiedene Traditionen verweisen. Vico stellt dem Prinzip des „ego/cogito“ das erkenntnistheoretische Grundprinzip der „Konvertierbarkeit des Wahren und des Gemachten“ entgegen. Es ist das Anliegen Kesslers, Herkunft und Bedeutung beider Ansätze offenzulegen, und zwar in stetem Blick auf seine These, daß Vicos Begründung der Wissenschaft humanistisch genannt werden kann. Zunächst, was Vico von Descartes fundamental unterscheidet, ist die Auffassung der Beziehung zwischen menschlichem Wissen und extramentaler Wirklichkeit. Es war J. Duns Scotus, der Ende des dreizehnten Jahrhunderts das aristotelische Konzept notwendigen Wissens notwendiger Wirk-

lichkeit durch die Einführung des Kontingenzwelt-Begriffs erschütterte.¹⁶ Die Notwendigkeit der extramentalen Welt blieb fortan Problem, und dieses Problem zeigt sich für Kessler noch in der Philosophie Descartes', der sich der Notwendigkeit des zu erkennenden Seienden letztlich nur über die Einführung eines Gottes versichert, der aufgrund seiner moralischen Vollkommenheit nicht täuschen kann. Was aber bei Descartes durch klare und deutliche Ideen mit Notwendigkeit nicht in Zusammenhang gebracht werden konnte, wurde aus dem Bereich der Wissenschaftsfähigkeit ausgeschlossen – so die Geschichte.¹⁷

Die Geschichte aber war vordem der Hauptgegenstand des humanistischen Interesses. Es gelingt Kessler zu zeigen, daß dieses Interesse ein durchaus theoretisches und philosophisches war. Denn die Bedeutung schon Petrarcas ist in diesem Zusammenhang weniger in seiner Wertschätzung der literarischen Bildung zu sehen, als vielmehr darin, daß er das scotistische Konzept des göttlichen Wissens auf den Menschen übertrug.¹⁸ Scotus, der aufgrund seines voluntaristischen Gottesbegriffes mit der Kontingenz der geschaffenen Welt rechnete, war kritisch bezüglich der Erkenntnis des Seienden durch den Menschen, und Gott allein besaß für ihn eigentliche und wahre Wissenschaft. Denn Gott allein kennt die Gründe für alles Seiende, weil alles Seiende von ihm geschaffen ist. Petrarca nun sah den Menschen als *imago Dei creatoris* und sein Interesse an der Geschichte beruhte darauf, daß hier dem Menschen Erkenntnis möglich sei, da hier – im Gegensatz zur Natur, die das Werk Gottes ist – von Menschen Gemachtes Gegenstand menschlicher Wissenschaft werden kann. Nach Kessler wird dieser Ansatz von Salutati weitergeführt, der, das auf den Menschen übertragene göttliche Wissensmodell des Scotus mit dem Ockhamistischen Konzeptualismus verbindend, zu dem Schluß gelangt, daß der Schöpfermensch diejenigen Gegenstände erkennen könne, deren *causa efficiens* im menschlichen Geist enthalten ist. Bei Salutati wird die Jurisprudenz deshalb zur wahren Wissenschaft, weil sie sich mit den Prinzipien menschlicher Handlungen beschäftigt.¹⁹

Der Frühhumanismus versuchte also, die Humanwissenschaften vom Wissenssubjekt her anstatt vom Wissensgegenstand her zu begründen. Der Frühhumanis-

16. Zum scotistischen Kontingenz-Begriff vgl. P. Scapin, *Contingenza e libertà divina in G.D. Scoto*. Miscell. francescana 64 (1964) 3-37; L. Lamorone, *Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto*, Rom 1972, 461-480.

17. Nach Kessler liefert Descartes die Geschichte dem „Pyrrhonismus“ aus. Zum „pyrrhonismus historicus“ zur Zeit der Wende des 17. ins 18. Jahrhundert vgl. P. Hazard, *Die Krise des Europäischen Geistes*, Hamburg 1939, 61f.

18. Zum Zusammenhang Duns Scotus, Ockham, Petrarca: E. Kessler, *Petrarca und die Geschichte*, München 1978, 175-177.

19. Vgl. ders., *Das Problem des frühen Humanismus – Seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati*, München 1968.

15. Vgl. Vico, *OPERE IV* § 349 (NWA 139)

15a S. Grynaeus, *Commentariorum Procli editio prima quae simonis Grynaei opera addita est Euclidis elementis graece editis*, Basel 1533; Kessler bezieht sich vor allem auf das Vorwort des Grynaeus „Adiecta praefatiuncula in qua de disciplinis Mathematicis nonnihil“ (p. a 3^r f.)

mus löst damit jene Grundforderung ein, daß die Übertragung geometrischer Methoden auf andere Wissenschaften nicht einfach in der Axiomatisierung der Wissensstrukturen bestehen kann, sondern auf jenem Basisprinzip beruhen muß, daß der Mensch nur die Objekte erkennen kann, die er selbst aus sich hervorgebracht hat. Vicos Antikartesianismus ergibt sich für Kessler erst daraus, daß Descartes über der Idee der Applikation der geometrischen Methode auf andere Wissenschaften diese Grundvoraussetzung übersehen hat, die für die Grundlegung der Geometrie selbst in der antiaristotelischen Tradition der humanistischen Axiomatik von größter Wichtigkeit war.

Vicos Wende zur Geschichte und seine Wiedererweckung der humanistischen Tradition sind heute schon sprichwörtlich. Kesslers Untersuchungen machen deutlich, daß diese Wende nicht in einer Absage an das Wissenschaftsdenken besteht. Damit ist nicht nur Vico charakterisiert, sondern es wird am Humanismus ein Zug herausgearbeitet, der oft übersehen wird. Denn so wenig wohl das Mittelalter 'dunkel' war, so wenig ist der Humanismus nur 'literarisch' gewesen. Neben seinem Rückgriff auf die Antike vermittelt er die Philosophie des Mittelalters in die Neuzeit.

d) Die Vico-Forschung in Deutschland ist gegenwärtig durch mehrere einschlägige Aufsätze St. OTTO's in beträchtlichem Maße stimuliert und bereichert worden.¹ Das Deutungsinteresse Otto's, der als Nachfolger E. Grassis am Institut für Geistesgeschichte des Humanismus in München den Grundzügen der Vico-Interpretation seines Vorgängers nicht folgt,² zentriert sich vor allem um das (in der Sicht Ottos) bis jetzt falsch eingeschätzte Verhältnis Vicos zu Descartes und zur geometrischen Methode. Doch überraschte Otto besonders mit dem Versuch einer „transzendentalphilosophischen Auslegung Vico's“, einer Auslegung, die wie er selbst feststellt, „auf den ersten Blick erstaunlich erscheinen“ muß.³ Otto legt seinen Überlegungen einen weiten Begriff von Transzendentalphilosophie zugrunde, doch 'erstaunlich' ist dabei vor allem dies: daß nämlich in seiner Interpretation die vichianische Philosophie als „Transzendentalphilosophie“ selbst von dem entscheidend abweicht, was im allgemeinsten Sinne als Tradition transzendentalphilosophischen Denkens vor-

1. St. Otto, „Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axioms ‚verum et factum convertuntur‘“ in: Phil. Jahrb. 84 (1977) 32-54; ders., „Faktizität und Transzendentalität der Geschichte – Die Aktualität der Geschichtsphilosophie Vicos im Blick auf Kant und Hegel“ in: ZPhF 31 (1978) 43-60; ders., „Geistesgeschichte zwischen Philosophie und Feuilleton“ in: ZPhF 32 (1978) 77-82; ders., „Die Geschichtsphilosophie G. Vicos“ in: Phil. Rdschau 25 (1978) 232-249

2. Vgl. St. Otto, „Die Geschichtsphilosophie G. Vicos“, 244f.; Otto wendet sich hier zudem (und zu Recht) gegen Grassis vereinfachende Kennzeichnung des Dt. Idealismus als ‚Rationalismus‘

3. St. Otto, „Die transzendentalphilosophische Relevanz...“, 36

gestellt werden kann. Otto bezeichnet diese Tradition mit den Namen Descartes, Kant, Fichte, Husserl, und zu Recht hebt er hervor, daß Vico den „geschichtslosen Konstruktivismus“ gesprengt hat, der sich in den Philosophien aller dieser Genannten „aufweisen“ lasse.⁴ Doch muß gefragt werden, ob mit dem Begriff „Transzendentalphilosophie“ eine Philosophie noch benannt werden kann, die – wie Otto es eindrucksvoll und zutreffend darstellt – nicht mehr nur nach den ‚apriorischen‘ Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis fragt, und die wenigstens in ihrer Ausführung der Scienza Nuova mehr will als eine Antizipation der ‚Form einer möglichen Erfahrung überhaupt‘. Nach Otto kommt die Scienza Nuova zu den „Gegenständen“ der Geschichte und ist damit „historische Ontologie“.⁵ Indem sie „die Schranken der Sinnlichkeit“ überschreitet, „leistet“ „Vico's Transzendentalphilosophie“ mehr als eine bloße ‚Analytik des Verstandes‘.⁶ Es ist verständlich, daß Otto bei einem solchen Begriff des Transzendentalphilosophischen „Transzendentalphilosophie“, „transzendentalphilosophisch“, „transzendentalgeometrisch“ und „transzendentallogisch“ selber auffällig oft in Anführungszeichen setzt. Während im Titel des Aufsatzes von einer „transzendentalphilosophische(n) Relevanz des Axioms ‚verum et factum convertuntur‘“ gesprochen wird, wird später Vicos „eigentliche Theorie transzendentaler Wissensbegründung“⁷ reklamiert, was nicht dasselbe, sondern wesentlich mehr ist, insofern sie den Rahmen des transzendentalen ‚Überhaupt‘ sprengt.⁸ Es wäre hier wohl besser gewesen, allein auf die transzendentalphilosophisch deutbaren Momente im Zusammenhang der frühen Metaphysik zu verweisen, denn diese finden sich dort durchaus,⁹ und Ottos

4. Op. cit., 34

5. Op. cit., 54

6. Ebda.

7. Op. cit., 53

8. Vgl. H. Krings, „Erkennen und Denken – Zur Struktur und Geschichte des transzendentalen Verfahrens in der Philosophie“ in: Phil. Jahrb. 86 (1979) 1-15. „Die Analytik, welche die apriorischen Elemente der Gegenstandskonstitution darstellt, nennt Kant vornehmlich transzendental. Dieser Begriff bezieht sich demnach nicht auf eine bestimmte Klasse von Gegenständen, sondern auf die Konstitutionselemente oder -faktoren eines Gegenstandes überhaupt...Kant...fragt: Was ist mitgesetzt oder vorausgesetzt, wenn überhaupt ein Gehalt als Gegenstand der Erfahrung, als Objekt für ein Subjekt gesetzt ist? Transzendental heißt die Analyse der Subjektivität, sofern sie sich überhaupt auf Gegenstände als Objekte bezieht“ (S. 3)

9. Vgl. Krings, a.a.O. 1: Kant wird – unter anderem – als „Begründer einer Lehre von der Konstitution des Gegenstandes durch das transzendente Subjekt“ interpretiert. Diese Formulierung impliziert, daß noch nicht von Transzendentalphilosophie gesprochen werden kann, wenn es um Reflexion über die Konstitution des Erkenntnisgegenstandes geht, sondern nur dann, wenn diese Konstitution als Konstitution durch das *transzendente* Subjekt aufzufassen ist. Die Vorstellung eines solchen Subjekts jedoch erscheint dem Verfasser (R.W.S.) auch den vichianischen Frühschriften fremd. Distanz zur christlichen Metaphysik bedeutet noch keine Transzendentalphilosophie. Allerdings hat Otto gezeigt, wie

Veröffentlichungen stellen ihren Autor als exzellenten Kenner gerade der frühen Schriften vor. Doch zielt Otto auch auf die Darstellung einer „transzendentalphilosophischen Fundierung“ der Scienza Nuova ab, hält Vicos Vorstellung von der Vorsehung für ein bewußt transzendental reflektiertes Konstrukt und stellt schließlich die These auf, der Satz, mit welchem Vico behauptet, daß die „historische Welt...von den Menschen gemacht und darum ihr Wesen in den Modifikationen unseres eigenen Geistes wiederzufinden“ seien, trage allein „transzendente(n) Charakter“. ¹⁰ Vicos *facere* ist für Otto ausschließlich ein „transzendentes *facere*“ und der Satz: *veri criterium ac regula ipsum est fecisse* (Vico) hat für ihn „überhaupt nur als transzendentallogischer Satz“ Sinn: In der Scienza Nuova ist das vichianische *facere* „das *facere* des sich in der Geschichte wiedererkennenden Geistes“. ¹¹ Letzteres allerdings haben in der Vicoforschung nicht nur jene Deuter nicht bezweifelt, die in der Scienza Nuova das Programm einer verstehenden Philologie und historischen Hermeneutik erblicken, sondern auch die Marxisten nicht, die sich dem epistemologischen Problem der Wiederaneignung vergangenen Geistes in objektivistischer Weise nähern.

Ottos Versuch der Transzendentalisierung des *verum/factum*-Axioms hat jedoch augenscheinlich den positiven Sinn, darauf zu verweisen, daß die Bedeutung dieses Axioms in seiner objektivistischen und faktizistischen Ausdeutung nicht aufgeht, und daß es in einem auf die Einzelwissenschaft der Geschichte beschränkten Sinn nicht ausschließlich verstanden werden darf, sondern vielmehr den Status einer fundamentalen, wissenschaftsbegründenden Leitidee besitzt. Transzendentalphilosophisches Denken ist für Otto also „wissenschaftsfundierendes“ Denken, ^{11a} und daß diese Gleichsetzung wenigstens neben dem spezifischen Begriff der Transzendentalphilosophie möglich und üblich ist, beweist schon Krug's encyclopädisch-philosophisches Lexikon (Bd. 4) aus dem Jahre 1829: „Wenn man aber schlechtweg von Transzen-

man ansetzen kann, will man die Transzendentalphilosophie-These durchbringen: „die Sprache Vico's“, schreibt er, „ist nicht zuletzt deswegen so schwer übersetzbar und mißverständlich, weil sie kein adäquates Kleid des von Vico Gemeinten ist. Vico's Terminologie entstammt zum einen der christlich-theologischen Tradition, ist zum anderen angereichert mit dem ciceronisch-humanistischen Ausdruckstil, und zum dritten belastet mit der Begrifflichkeit der Substanzmetaphysik – und eben deshalb ungeeignet, die erkenntnismethodologischen und transzendentalphilosophischen Reflexionen Vico's in unmißverständlicher Weise zu Wort zu bringen“ (*Op. cit.*, 36f.). Dem Verf. scheint, daß der theoretische Wert dieser Otto-Formulierung nicht in der These, sondern in der Erarbeitung eines Gefüges von „Stellen“ besteht, deren wechselseitige inhaltlich-interpretatorische „Umbesetzung“ die Vico-Forschung weiter bringen könnte als bis zu der angedeuteten Unmißverständlichkeit.

10. Otto, *op. cit.*, 45f.

11. *Ebda.*

11.a Otto, *op. cit.*, 34

dentalphilosophie spricht“, schreibt dort Krug, „so heißt das ebensoviel wie Fundamentalphilosophie“. ¹² So besehen kann Vicos erkenntnistheoretische Grundphilosophie, die im *verum/factum*-Axiom ihren kurzen und prägnanten Ausdruck erfährt, auch auf die von Otto genannte „transzendente Phänomenologie“ Husserls bezogen werden ¹³, welche die Möglichkeit einer Philosophie als „universaler Wissenschaft aus absoluter Begründung“ reflektiert. Doch daß Otto hier mehr als eine bloße Parallele oder Stellenwertgleichheit im Auge hat, beweist, daß er mindestens eine der vichianischen Formulierungen unter Zuhilfenahme des Begriffs der „reinen Intentionalität“ deutet. ¹⁴ In den Entwürfen zum Methodenkapitel des ersten Buches der Scienza Nuova, welche Vico in die Schlußredaktion des Werkes nicht hat eingehen lassen, schreibt Vico: „Das ist die schwierige Anstrengung, der sich jene unterziehen müssen, die sich um diese Wissenschaft bemühen: ihre Phantasie und ihr Gedächtnis zu vergessen und allein der reinen Einsicht Platz zu machen“. ¹⁵ Otto interpretiert den Platz des „*solo puro intendimento*“ folgendermaßen: Hier wird der Geist „frei in der reinen Intentionalität, in der Ablösung vom Gegenstandsbezug, und erst in der so gewonnenen Freiheit ist er fähig, schöpferisch tätig zu sein und sich intentionale Gegenständlichkeit zu „schaffen“. ¹⁶ Doch bedeutet diese „reine Einsicht“, von der Vico spricht, nichts anderes als das angemessene und im Vergleich zu den rationalistischen Deutungsversuchen seiner Zeit ‚wahre‘ Verständnis des „ersten menschlichen Denkens“ (wie Vico noch im gleichen Satz fortfährt), in das man sich hineinversetzen muß, um die „bis jetzt vergrabenen Ursprünge“ sowohl des „*mondo civile*“ wie auch der „*scienze*“ wieder zu „entdecken“, für welche Wiederentdeckung „*con tanta gloria*“ schon Varro in seinen Büchern „*rerum divinarum et humanarum*“ und Bacon in „*de sapientia veterum*“ gearbeitet hätten. ¹⁷ Es kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß dieses Wiederentdecken eine eminente geistige Leistung bedeutet, doch kann man sich nur schwer Varro und Bacon als „Transenden-

12. Vgl. Krugs Art. „Transzendentalphilosophie“ (Bd. 4) und Art. „Grundlehre“ (Bd. 2). Für Krug allerdings waren gute „Fundamentalphilosophie“ und „Grundlehre“ wiederum identisch mit Kants „Transzendentalphilosophie“

13. Otto, *op. cit.*, 49

14. Otto, *op. cit.*, 35

15. Vico, *OPERE IV* § 1181

„Ch'è la molesta fatica che deon fare i curiosi di questa Scienza, di cuoprire d'oblio le loro fantasie e le loro memorie e lasciar libero il luogo al solo puro intendimento“

16. Otto, *op. cit.*, 35

17. Vico (*vgl. oben Anm. 15*) „...intendimento; e, 'n cotal guisa, da tal primo pensiero umano incominceranno a scuoprire le finora seppellite origini di tante cose che compongono ed abbelliscono così questo mondo civile come quel delle scienze, per lo cui scuoprimento con tanta gloria travagliarono, del mondo civile, Marco Terenzio Varrone ne' suoi libri *Rerum divinarum et humanarum*, e, del mondo delle scienze, Bacone da Verulamio“

tal-Phänomenologen' vorstellen.¹⁸ Ottos Deutung der von Vico durchaus diskutierten geistigen Subjektivität, auf die es zu reflektieren gilt, will der Philosoph und Historiker sich dem Gegenstand der Geschichte nähern, transzendentalisiert im Ergebnis weg, was es bei Vico sonst noch gibt, vor allem: die materiale Geschichtsphilosophie und die Philosophie des objektiven und objektivierten Geistes, die für Vico nicht nur das ‚Material‘ für eine einzig und allein vom Subjekt her begründete Theorie der Geschichte liefern, sondern die als objektiv vorgestellten historischen Voraussetzungen zu erweisen suchen, auf denen die Geschichtsvernunft selbst erst beruht.¹⁹ Wenn zwar die *Scienza Nuova* sozusagen als Voraus-Kritik der historischen Vernunft gedeutet werden muß – Überlegungen zu der ‚Grundlegung einer transzendentalen Historik‘ beinhaltet sie nicht.²⁰ Max Horkheimer behauptete 1930, die Bedeutung der *Scienza Nuova* liege „nicht in der Konstruktion“, sondern „in den empirischen Untersuchungen“.²¹ Es ist heute vor allem St. Otto zu danken, daß dieses Vorurteil, daß diese Unterschätzung der konstruktiven Momente im vichianischen Werk fragwürdig geworden ist. Otto hat zudem gezeigt, daß in dem philosophiegeschichtlichen Zeitraum, welcher zwischen dem Humanismus und der vichianischen Zeit liegt, nicht nur Descartes als möglicher Anknüpfungspunkt für Vico erwiesen

18. Jemanden mit der „transzendentalen Phänomenologie“ Husserls in Verbindung zu bringen ist schon deshalb schwer, weil diese Phänomenologie selbst sehr verschieden interpretiert wird. So ist nach ihrer ‚Transzendentalität‘ ebenso gefragt worden wie danach, ob transzendente Phänomenologie ‚transzendentalen Idealismus‘ bedeute. Vgl. dazu L. Landgrebe, „*La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendente?*“ in: *Les Etudes Philosophiques*, Paris 1954; H. Plessner, „*Husserl in Göttingen*“ in ders., *Diesseits der Utopie*, Ffm 1974, S. 148 Anm. 2: „Die mit den ‚Ideen‘ einsetzende Entwicklung Husserls zum transzendentalen Idealismus – eine, wie wir zu zeigen versuchen, mißverständlichen Deutungen Vorschub leistende Kennzeichnung seines Bemühens... – läßt die vor den ‚Ideen‘ liegende Anfangsphase im *realistischen* Lichte erscheinen“; Plessner liest den ganzen Husserl unter dem Gesichtspunkt der Wiederherstellung des „natürlichen Weltbegriffs“, der (allerdings teilweise auch gegen die Entwicklung der Husserl'schen Philosophie) gegen die „verzerrende () und die natürlichen Intentionen durchkreuzende () Theorie geschützt werden muß“ (148f.). Der „natürliche Weltbegriff“ (Ausdruck von R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, 1891, 6f.) kann in der Tat mit Vicos Kennzeichnung ursprünglicher Weltbedeutung in Zusammenhang gebracht werden, jedoch ist bei Vico der ‚natürliche Weltbegriff‘ Produkt ganz sinnlichen Bewußtseins.

19. Zum Problem der hier auftretenden Zirkelstruktur des Erkennens s. unten S. 108f.

20. Vgl. dazu H.M. Baumgartner, „*Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik*“ in: H.M. Baumgartner/J. Rüsen (Hgg), *Geschichte und Theorie – Umriss einer Historik*, Ffm 1976, 274-302. „Transzendente Historik zielt der Idee nach auf eine Kritik der historischen Vernunft, die analog zu den kantischen Vernunftkritiken als Elementarlehre eine transzendente Ästhetik (als Theorie der historischen Zeit) und eine transzendente Logik (Analytik und Dialektik), sowie eine transzendente Methodenlehre umfassen müßte.“ (274f.)

21. M. Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1930, jetzt Ffm 1971, S. 70

werden kann. In seinem Beitrag „*Fantasia e geometria: l'idea di ‚sintesi creativa‘ come fondamento della filosofia vichiana*“ (Vico-Kongress Venedig 1978) beschäftigte er sich mit Vicos Entwurf einer – gegenüber Descartes – „wahren geometrischen Methode“ (Vico)²² und brachte diesen Entwurf mit der Leibniz'schen Lagegeometrie zusammen. Im Gegensatz zu Descartes und den Kartesianern gelinge Vico die Integration der Geschichts- und Sprachwissenschaften in das Verfahren kritischer Wissenschaftsbegründung deshalb, weil er ähnlich wie Leibniz – und beide stehen für Otto in der Denktradition von S. Grynaeus und Patrizi – nicht das Konzept der analytischen, sondern das der synthetischen Geometrie vertritt. Synthetische Geometrie geht aus von den *notiones communes* oder „prolepseis“, die mit Hilfe der Phantasie und Imagination topisch gefunden werden müssen. Otto führt den Nachweis, daß Vico das Leibniz'sche Konzept der Geometrie wenigstens in Umrissen gekannt haben muß, und daß Leibniz selbst bei der Begründung seiner inventiven Geometrie auf die Topik der Humanisten (und Stoiker) zurückgreift. Von hierher leuchtet unmittelbar ein, daß Vicos Rückgriff auf humanistisches Gedankengut keinesfalls die radikale Abkehr von der geometrischen Methode überhaupt bedeuten muß. Nach Otto hält sich Vico vielmehr an die Leibniz'sche Lagegeometrie (*geometria situs, analysis situs*)²³ und macht deren Grundgedanken der „Kongruenz“ für sein eigenes Methodenkonzept fruchtbar. Topische inventio und analysierendes iudicium sollen in Kongruenz gebracht werden, was bedeutet, daß in das geometrische Konstruktionsverfahren der *iudicandi critica* die imaginative Vorstellungskraft der *percipiendi topica* eingeholt wird. Mit dem Hinweis auf die Wichtigkeit des „transzendental-“ geometrischen Konstruktionsgedankens gelingt es Otto, das auf einen systematischen Begriff zu bringen, wovon die *Scienza Nuova* Vicos mehr der Versuch der Ausführung als dessen theoretische Erklärung ist: das Zusammendenken und die Vereinigung der philosophisch ‚gedachten‘ *storia ideale eterna* einerseits und der ‚faktischen‘ Geschichte andererseits, das Zusammenmaß von Philosophie und Philologie, von Vernunft und Autorität, von *cogitare* und *videre*. Die Einheit des Wissens beruht so auf der Idee einer „kreativen Synthesis“ von Invention und Phantasie sowohl als von Geometrie und konstruktiver Methode.

22. Vico, *DE ANTIQUISSIMA – OPERE I*, 272 „Il metodo geometrico vero opera senza farsi sentire“; Vico hat die Struktur dieses Konzepts selbst nicht theoretisch expliziert. Sie zu erforschen, und zwar auch im Blick auf die *Scienza Nuova*, sieht Otto als „Aufgaben“ der Vico-Forschung. Vgl. St. Otto, *Die Geschichtsphilosophie Vicos*, Phil. Rdschau 25 (1978) 234

23. Zur Leibniz'schen Lagegeometrie vgl. H. Schmalenbach, *Leibniz*, München 1921, S. 116-125, 324-327, K. Huber, *Leibniz*, München 1951, 199-202; G. Martin, *Leibniz-Logik und Metaphysik*, Berlin 1967⁴, Kap. IV „Neue Wissenschaften“ § 10 „Analysis situs“ (53-56)

e) Noch stärker als diejenige St. Otto's konzentriert sich die bisherige Vico-forschung seines Schülers H. VIECHTBAUER auf die vichianische Metaphysik. Auch Viechtbauer ist der Ansicht, daß die Scienza Nuova weniger als Geschichtsphilosophie denn als 'Theorie der Geschichte' verstanden werden muß, deren Grundlage der transzendentalphilosophisch zu deutende „Liber metaphysicus“ (De Antiquissima...) sei.¹

Nun ist ja die Bedeutung der vichianischen Metaphysik für die spätere Scienza Nuova bis jetzt durchaus nicht in dem Maße verkannt worden, wie es Otto und Viechtbauer heute glauben machen wollen,² und wenngleich es an „transzendentalphilosophischen“ Analysen gefehlt haben mag, kann doch bezweifelt werden, daß Viechtbauers Analysen – wie es in einer Rezension seitens St. Ottos heißt – „so manches Werk der Sekundärliteratur zu Makulatur“ werden lassen.³ Immerhin bewahrt Viechtbauer einen restringierteren Begriff von Transzendentalphilosophie als Otto: Möglichkeitsbedingung der von Vico intendierten Wissenschaft, schreibt er, „ist es, daß sich der Ursprung des Gegenstandes im Denken selbst muß aufweisen lassen, und ihr Kriterium ist, daß der Gegenstand in Gänze der Tätigkeit des Denkens entstammt“.⁴ Dies ist transzendentalphilosophisch durchaus deutbar und leuchtet bezüglich Vicos insoweit ein, als es mathematische Gegenstände betrifft. Doch ist die Seinsweise der historischen Gegenstände, die Vico in der Scienza Nuova im Blick hat, eine gänzlich andere. Zwar sind die Objektivationen des menschlichen Geistes dem Geist des sich ihnen zuwendenden Historikers deshalb verständlich, weil sich in beiden eben menschlicher Geist manifestiert, doch gilt es für Vico, diese Gegenstände gerade nicht als bloße Konstrukte eines reinen Bewußtseins aufzufassen, sondern in ihrer extramentalen Wirklichkeit zu begreifen, was durchaus nicht

1. Vgl. dazu schon den Titel der Schrift: H. Viechtbauer, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte – Überlegungen zu G. Vicos 'Liber metaphysicus'*, München 1977

2. Allerdings ist es richtig, daß Croce's Einteilung der vichianischen Erkenntnistheorie in eine „erste Form“ und eine „zweite Form“ (Croce, *Die Philosophie G.B. Vicos*, dt. Tüb. 1927, 1-30) deutungsgeschichtlich die Vorstellung einer abrupten Wende Vicos von der christlichen Dogmatik zur Geschichte, auch einer solchen von der theoretischen Philosophie zur praktischen Philosophie begünstigt hat. Gleichwohl spricht auch Croce von der „Anknüpfung an die frühere Theorie“ und davon, daß Vico nicht das „Bedürfnis“ fühlte, „ein neues metaphysisches Buch zu schreiben“ (Croce, *op. cit.*, 20). Ähnlich wie Otto sieht Viechtbauer Vicos theologische Formulierungen ganz als „Einkleidung eines an sich genuin philosophischen Gedankens“, in der Absicht, ein einheitliches Konzept „legitimer philosophischer Reflexion“ statt „disparate Momente“ in der vichianischen „Theorie“ zu finden. (Vgl. Viechtbauer, *op. cit.*, 13f.)

3. St. Otto, „Die Geschichtsphilosophie Vicos“ in: *Phil. Rdschau* 25 (1978) 249; Otto rez. hier das Buch detailliert und ihm zustimmend aus der Sicht des eigenen „transzendentalphilosophischen“ Lagers.

4. Viechtbauer, *op. cit.*, 47

ausschließt, daß bei der Erkenntnis dieser geistgeschaffenen Wirklichkeit der Geist zu Werke geht. Der Hinweis auf eine angebliche „transzendente Reduktion“⁵ (Husserl wird dabei weder genannt noch überhaupt zitiert) kann hier nur irre führen; er rückt die vichianische Erkenntnistheorie in die Nähe des transzendentalen Idealismus. Nicht zu Unrecht hat Viechtbauer allerdings Vicos Begriff der mathematischen Erkenntnis mit dem kantischen zusammengebracht.⁶ Doch bezüglich der Geschichtserkenntnis ist das Dilemma dies: Kant läßt als echte Erkenntnis nur die exakte Erkenntnis, so wie sie in Mathematik und Naturwissenschaft vorliegt, gelten, wenigstens hat er eine Kritik der historischen Vernunft, die auf den Ergebnissen der drei vorliegenden „Kritiken Kants aufbauen“ müßte, selbst nicht versucht.⁷ Und eine derartige Kritik hat auch Vico nicht versucht, obwohl er – und dies gerade in der Metaphysik – die subjektiven Bedingungen menschlicher Erkenntnis untersuchte. Bezüglich der Scienza Nuova mag man Überlegungen darüber anstellen, wer oder was die Stelle eines Subjekts der Geschichte bei Vico annimmt, das wichtige dabei aber ist, daß Vico überhaupt das Problem des Ganzen der Geschichte geschichtsontologisch diskutiert. Wenngleich die Dimension der Zukunft dem Theoretiker eines corso nicht erschließbar ist, hat doch der Geschichtsphilosoph Vico eine Vorstellung vom sinnhaften Ganzen der Geschichte, und wer immer ihr Subjekt sein mag, Geschichte wird als realer Prozess, als erkennbare Realität gedacht,⁸ und die Bedingungen ihrer Erkenntnis sind durch sie mindestens mitbestimmt. In der Tat gibt es bei Vico eine Geschichte der Vernunft, eine solche, die nicht nur eine „Stelle“ bezeichnet, „die im System übrig bleibt“, und die für das „Kindesalter der Philosophie“ keinen „aufgeklärten Teil“ der Menschen

5. *Op. cit.*, 42

6. *Op. cit.*, 69 „Die Gewißheit und Allgemeingültigkeit mathematischer Beweisführung liegt darin begründet, daß in den mathematischen Disziplinen die Menschen“ „sono l'intera causa degli effetti che operano, essi comprendono tutta la guisa come operano, e si fanno il vero in conoscerlo“ (Vico, *OPERE I*, 214). „Dies ist annähernd dasselbe Resultat, zu dem auch Kant in seinen systematischen Überlegungen zur Begründung mathematischer Wissenschaft gelangt: mathematische Erkenntnis ist Vernunftkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe“ (Vgl. Kant, *K.r.V.* B 741)

7. H.M. Baumgartner, „Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik“ in: H.M. Baumgartner/J. Rüsen (Hgg.), *Geschichte und Theorie*, Ffm 1976, 275

8. Zum Unterschied zwischen transzendentalphilosophischer und ontologischer Vorstellung geschichtlicher „Totalität“ vgl. Baumgartner, *op. cit.*, 285-292; transzendentalphilosophisch kann „Das Ganze der Geschichte...nicht als objektiv gegeben, nicht als realer Prozess, mithin nicht als erkennbare Realität gedacht werden, sondern ausschließlich als regulative Idee zur Erweiterung und Vervollständigung unseres an menschlicher Sinnorientierung interessierten, historisch rekonstruierenden Wissens“ (288); Vgl. auch ders., *Kontinuität und Geschichte – Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Ffm 1972, 147ff. und 320ff.

annimmt, der die unaufgeklärte Metaphysik nur als ‚provisorische Moral‘ begreift.⁹

Doch führt gerade die Vorstellung einer ‚Geschichte der Vernunft‘ zu einer petitio principii, die Otto und Viechtbauer durch die Transzendentalisierung des vichianischen Ansatzes wohl vermeiden wollen. Die Herleitung der Kategorien geschichtsphilosophischer Erkenntnis aus der Geschichte selbst bedeutet einen Zirkel, dem der Geschichtsphilosoph ohne ontologisch-metaphysische Vorgaben nicht enttrinnen kann. Wenn also Vicos ‚Geschichte der Vernunft‘ ebenso wie seine ‚materiale‘ Geschichtsphilosophie ernst genommen werden sollen, dann hätte eine Vico-Interpretation auf der Basis der Transzendentalphilosophie vor allem zu zeigen, daß der vichianische Ansatz sich in Widersprüche verwickelt und transzendentalphilosophisch ungenügend bleibt. Apriorische Voraussetzungen des Erkennens kann man nicht mit dem Empirischen erklären, das es erst zu erkennen gilt. Weitere Voraussetzungen müssen gemacht werden, Voraussetzungen, die die Transzendentalphilosophie wiederum transzendieren.

Hinsichtlich der Herleitung der Erkenntniskategorien des Menschen aus seiner Jahrmillionen Jahre dauernden naturalen Vorgeschichte bei Spencer, hat Bergson – quasi als transzendentaler Idealist – auf den auch hier in Frage stehenden Zirkel aufmerksam gemacht; und er hat ihn gesprengt, indem er – als Metaphysiker – auf die Natur und Geist, Sein und Bewußtsein schöpferisch umgreifende Macht setzte, die das „Leben“ ist, welches sich erfaßt.¹⁰ Bergsons Kritik an Spencer einschließlich der neuen Bedenklichkeiten, die Bergsons eigenen Lösungsversuch wiederum kennzeichnen, hat H. Plessner in seinem philo-

9. Vgl. Kant, *K.r.V.* A 852f.; Zu Vicos ‚Geschichte der Vernunft‘ R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt 1973, 125-128. „Von Vicos Ergebnissen sind die folgenden für die weitere Entwicklung der Geschichtsphilosophie besonders bedeutsam geworden: a) Die Geschichte als Wandel der Verhaltensweisen und Taten ist fundiert in einer Geschichte der entstehenden Vernunft (...Hegel...), b) Die gemeinsame Natur der Menschen und Völker zeigt sich nicht in denjenigen Merkmalen, die außerhalb des historischen Wandels liegen, sondern in der Notwendigkeit, eine historische Entwicklung von gesetzmäßiger Struktur zu durchlaufen (...Schelling...)“ (Schaeffler, *op. cit.*, 127f.); Zur Darstellung einer Art ‚provisorischen Moral‘ bei Kant: Kant, *loc. cit.*, „Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zustande der Völker übrig waren, für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärten Teil, sich frühen Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen und man sah leicht ein, daß es keine...zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen...als den guten Lebenswandel“; zu Descartes’ Theorie der „provisorischen Moral“, die eine „Theorie der Entscheidung“ impliziert, nicht aber „dezisionistisch“ ist, vgl. H. Lübke, *Zur Theorie der Entscheidung* (1965), jetzt in: ders., *Theorie und Entscheidung – Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg 1971, 7-31, bes. 28f.

10. H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris 1896; dt., *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*, Ffm 1964

sophisch-anthropologischen Hauptwerk eindrucksvoll beschrieben.¹¹ Bei Vico jedoch geht es um die Geschichte; statt um das Verhältnis Geist/Natur geht es um das Verhältnis von Geist und Geschichte, und da die Geschichte bei Vico selbst als Produkt menschlichen Geistes begriffen wird, liegt der Schlüssel zum Verständnis dieses Verhältnisses in einer Metaphysik des Geistes, die im Vergleich zu den Systemen des ‚objektiven Idealismus‘ bei Schelling und Hegel nur weniger verwickelt und auch bescheidener sich ausspricht; denn die Natur – wiewohl sie auch bei Vico Grundlage der geschichtlichen Entwicklung ist – bleibt der menschlichen Erkenntnis entzogen.

Es ist vor allem den Arbeiten Ottos und Viechtbauers zu danken, daß der sich gerade hier einstellende Verdacht aufgelöst wird, daß Vicos Wissenschaftskonzept der Vorstellung von den „zwei Kulturen“¹² in unserem Jahrhundert vorgearbeitet habe. Zu lange in der Tat hat die Vicoforschung Vicos ‚Geisteswissenschaft‘ der ‚cartesischen Naturwissenschaft‘ einfach gegenübergestellt und dabei vergessen, daß es Vico mindestens ebenso sehr um die Gewinnung der Grundprinzipien von Wissenschaftlichkeit überhaupt ging. Zu Recht behaupten deshalb Otto und Viechtbauer, daß das Verständnis der Scienza Nuova ohne die Berücksichtigung diesbezüglicher Einsichten Vicos unmöglich ist.

Viechtbauer hat dies mit seinem Beitrag „Vico’s Idea of Truth – An Outline of Interpretation“ in Venedig unmißverständlich deutlich gemacht. Ausgehend von Interpretationen, die Vico zum Gegner der geometrischen Methode und zum Wissenschaftsflüchter machen, entwickelte er die These, daß im Gegenteil auch Vicos Interesse an der Geschichte wissenschaftstheoretisch genannt werden muß. Denn die vichianische Theorie der Geschichte ist nur Anwendung einer allgemeinen Wissenschaftskonzeption auf ein bestimmtes Gegenstandsgebiet, und die generelle Frage nach den Bedingungen ‚wahrer‘ Wissenschaft ist das Moment, was gerade die Kontinuität des vichianischen Denkens ausmacht.

Es muß nach Viechtbauer Vicos eigene Bemerkung ernst genommen werden, „alles göttliche und menschliche Wissen in einem Prinzip zu vereinen“.¹³

11. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York 1975³, 6ff.; für Plessner vermeidet außer Bergsons „Naturbild“ auch „Spenglers Geschichtsbild“ den Fehler der zirkelhaften Argumentation. „Bejaht er (der Geschichtsphilosoph, R.W.S.) grundsätzlich die Zeitgebundenheit und Kulturverflochtenheit aller, auch der Wissens- und Erkenntniskategorien, so kann er natürlich nicht mit diesen Kategorien das Wesen anderer Zeiten und ihrer Verwandlung ineinander erfassen wollen“ (11)

12. Vgl. C.P. Snow, *The Two Cultures And A Second Look*, Cambridge Univ. Press, London 1959 u. 1963; dt. *Die zwei Kulturen*, Stuttgart (Klett) 1967. Die Vorstellung von den zwei Kulturen, den beiden sich mit Feindseligkeit und wechselseitigem Unverständnis gegenüberstehenden Disziplinen der Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft ist bezüglich des Verhältnisses von Vico und Descartes in der (bes. amerikanischen) Vico-Forschung zu einem festen Topos geworden.

13. Vico, *OPERE V*, 31; Autobiographie Ed. Rüdner, 66:

Zwar gibt es verschiedene Wissenschaften, aber noch diesseits verschiedener Methodologien, die nach den Gegenständen der Wissenschaften entworfen werden können, muß eine Idee von Wahrheit entwickelt werden, die nicht nur gut ist für diese oder jene Wissenschaft; die Wahrheit ist wesentlich die eine, und die Wissenschaften können eingeteilt werden nach dem Grad, in dem sie fähig sind, die Anforderungen zu erfüllen, die überhaupt für Wissenschaftlichkeit stehen. Nach Viechtbauer hat Vico an Descartes zweierlei kritisiert: erstens, daß seine Begründung des Wissenschaftswissens auf den Bereich der Geschichte und der Humanwissenschaften nicht anwendbar ist, und zweitens, daß der Ausgang vom ‚ego cogito‘ nicht wirklich kritisch hinterfragt und somit dieses Prinzip ungeeignet ist, als Grundstütze der Wissenschaftsbegründung zu dienen.

Wie aber kann man noch kritischer sein als Descartes? Nach Vico muß der Anfang aller wissenschaftstheoretischen Überlegungen eine grundlegende Wahrheitsdefinition sein. Der Hinweis auf das ‚ego cogito‘ genügt hier nicht, weil das bloße Faktum des Selbstbewußtseins selbst noch hinsichtlich seiner Bedingungen untersucht werden muß. Weder das Denken noch seine Objekte können nun als eigenständige Realitäten erwiesen werden. Das Denken ist immer nur in Relation zu variablen Inhalten faßbar, und seine Inhalte tauchen nur auf in Bezug zu einem Bewußtsein, das sie denkt. Es gibt keinen wirklich begründeten Übergang vom Denken zum Sein, wohl aber kann die Beziehung zwischen Denken und Gedachtem als notwendig und sicher erwiesen werden, dann nämlich, wenn das Gedachte als Produkt des Denkens begriffen wird. Der menschliche Geist muß sich wesentlich als kreative Kraft, als Spontaneität begreifen, nur was er selbst hervorbringt, kann Gegenstand des Wissens werden. Mit diesen Überlegungen – *verum et factum convertuntur* – intendiert Vico nach Viechtbauer eine philosophische Analyse der Geiststruktur. Der im *verum/factum*-Prinzip ausgedrückte Wahrheitsbegriff erhält den Status einer „transzendental-logischen Hypothese“ für alles Wissen, das mit dem Anspruch auftritt, kritisch begründet zu sein.

K. Löwith hat bekanntlich im *verum/factum*-Satz eine theologische Prämisse des vichianischen Denkens gesehen.¹⁴ Im Gegensatz dazu versucht Viechtbauer, Vicos Begriff des göttlichen Wissens als Extrapolierung geiststrukturaler Einsichten in eine Sphäre zu verstehen, von der her gesehen alles menschliche Wissen nur im Modus der Abständigkeit und Defizienz erscheint. Um so

„Fin dal tempo della prima orazione che si è rapportata...si vede che 'l Vico agitava un qualche argomento e nuova e grande nell' animo, che in un principio unisse egli tutto il sapere umano e divino“

14. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kap. „Vico“; ders., *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur – Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*, Heidelberg 1968

mehr aber erhält so das *verum/factum*-Prinzip auf diese Weise den Charakter einer regulativen Leitidee. An diese Leitidee hält sich vor allem die Mathematik. Auch das mathematische Wissen ist zwar aufgrund seiner Diskursivität nicht göttliches Wissen, aber es ist wahres und präzises Wissen, soweit dies dem Menschen überhaupt möglich ist: in der Mathematik schafft der Mensch sich seine eigenen Objekte, indem er sie konstruiert, und auf diese Weise sind im mathematischen Erkennen die „erkannten“ Gegenstände gleichzeitig die „gemachten“. In der *Scienza Nuova* hat Vico das *verum/factum*-Prinzip zur Grundlage der Geschichtserkenntnis bestimmt. Er verwirklichte damit sein Programm, alles Wissen in einem Prinzip zu vereinigen. Mit seiner *Scienza Nuova* hat sich Vico somit nicht vom Wissenschaftsdenken abgewandt, denn sein Programm einheitlicher und präziser Erkenntnis ist das Wissenschaftsprogramm des ganzen siebzehnten Jahrhunderts.

f) Im Gegensatz zu Otto und Viechtbauer, die sich bis jetzt vornehmlich mit den vichianischen Frühschriften beschäftigten, und die von hierher auch die *Scienza Nuova* „transzendentalphilosophisch“ begründet sehen wollen, thematisiert F. FELLMANN vor allem die *Scienza Nuova* und liest sie im Blick auf die Geschichte der historischen Hermeneutik. Das 1976 veröffentlichte Buch über „Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte“¹ verweist auf die Wichtigkeit des *verum/factum*-Axioms für die vichianische Gesamtphilosophie und diskutiert dessen Funktion auch „hinsichtlich der Frage nach den Bedingungen historischen Erkennens“ (16). Seit langer Zeit lag in Deutschland damit wieder eine in sich geschlossene und größere Vico-Monographie vor, mit dem Vorzug darüber hinaus, klar und verständlich geschrieben zu sein².

An die Vicoforschung im engeren Sinne allerdings schließt sich das Werk nicht an. Zwar hält sich Fellmann ausnahmslos an die vichianischen Original-

1. F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg/München (Alber) 1976; 200 S.

2. Für den bundesdeutschen Bereich liegt eine umfassende Rezension seitens St. Ottos vor; vgl. ders., „Die Geschichtsphilosophie G. Vicos“ in: *Phil. Rdschau* 25 (1978) 232-249 (237-241 Fellmann). Otto nennt Fellmanns Studie ein „vorzügliches“ und „ausgezeichnetes“ Werk. „Sein größtes Verdienst liegt darin, die Bedeutung des *verum-factum*-Axioms für das ganze Spektrum der vichianischen Philosophie aufgezeigt zu haben“ (241). Vom Standpunkt der eigenen ‚transzendentalgeometrischen‘ Vico-Interpretation aus „erscheint dem Rez. F.'s Vico-Deutung philosophisch unzureichend“ (ebda.); Zur Weiterführung der Kontroverse vgl. *Arch. Gesch. Phil.* 61 (1979) 68-76 (Fellmann) und 62 (1980) 67-79 (Otto); das Fellmann-Buch wurde weiterhin rezensiert von: A. Vigliani in „*Filosofia*“ Jahrg. 28 (Okt. 1977). Vigliani referiert den Buchinhalt breit, ohne jedoch zu problematisieren; C. Cesa's Rez. (*Boll. Del Centro di Studi Vichiani*, VIII, 1978, 129-132) macht gegen Fellmann unmißverständlich die italienische Art und Weise der Vico-Thematisierung klar, vgl. unten Anm. 3; St. Dietzsch (Berlin-Ost) fühlt sich über ein „bürgerliches Philosophie-Syndrom“ belehrt, „Geschichte als Geistesgeschichte zu begreifen“ (*D.Z.Ph.* 1978, H. 10, 1324-26)

schriften und Briefe, verzichtet aber gänzlich auf den wissenschaftlichen Apparat, von der bisherigen Vicoforschung erfährt man selbst dort nichts, wo sie sich mit Fellmanns Untersuchungen direkt berührt. Dabei hätte man schon zu Beginn des Buches (7), wo Fellmann sich gegen die These wendet, daß Vico „Ahnherr“ jener Auffassung sei, „die man als geschichtsphilosophische Autonomiethese bezeichnen kann“, gerne gewußt, wo diese These bezüglich Vicos bisher vertreten wurde. Die fehlenden Anknüpfungspunkte haben einen italienischen Rezensenten dazu bewogen, in Fellmann's Studie nicht eine Arbeit „über Vico“, sondern eine Analyse zu sehen, die „gewisse geschichtsphilosophische Themen anhand des vichianischen Beispiels“ diskutiert,³ zumal Fellmann nicht nur Vico zeitgenössische Autoren der Frühaufklärung (vor allem Fontenelle), sondern auch Voltaire, Kant und Hegel einbringe. Letzteres kann allerdings bezüglich einer auf den Nachweis philologischer Bezüge nicht restringierten Geistesgeschichte nur von Vorteil sein.

„Was steckt hinter dem Vico-Axiom? Welchen Sinn kann es ergeben, wenn nicht die Machbarkeit der Geschichte gemeint ist?“ (7f.) Diese „Leitfrage“ stellt Fellmann seiner Untersuchung voran. Es folgen sechs Thesen, die die zu behandelnden Probleme nennen und eingrenzen. Sie bilden eine Art Vorabphänomenologie des bei Vico ubiquitären *verum/factum*-Satzes. Im großen und ganzen bilden diese Thesen auch die Grundlage für Fellmanns Kongress-Beitrag in Venedig, der inzwischen im Philosophischen Jahrbuch auch veröffentlicht wurde.⁴

Doch muß die Hauptthese des Buches vorab beleuchtet werden. Fellmann wendet sich dagegen, daß das Vico-Axiom: Der Mensch macht seine Welt „häufig zitiert“ wird „als erster einschlägiger Beleg für den Gedanken sowohl der technischen Machbarkeit von Geschichte als auch der Rationalisierbarkeit politischen Handelns“ (7). Der Hinweis darauf, daß in dieser Weise „das Vico-

3. C. Cesa (vgl. oben Anm. 2): „Non avrei dubbi sul fatto che questo silenzio sia in buona parte voluto; il Fellmann, cioè, non ha ritenuto di doversi impegnare a discutere i risultati della letteratura secondaria perché ciò che gli interessava era non un discorso che avesse per oggetto Vico e il suo diretto ambiente, ma una analisi, sulla base dello *exemplum* vichiano (ed anzi, della *Scienza Nuova*; ad altri scritti egli si riferisce solo nell' ultimo capitolo) di certi temi della filosofia della storia...“ (129). Da die italienische Vicoforschung bewußt philologisch bleibt, hat sie wenig Sinn für die vergleichende Geistesgeschichte, so wie sie vor allem im amerikanischen Raum üblich ist (vgl. oben Einleitung S. 4). Aufgrund dessen kommt Cesa zu dem Schluß: „E una lettura, se si vuole, 'teoretica' – ma ricca di suggestioni che sarebbe un peccato lasciar cadere“ (132); während Fellmann der Vicoforschung eine zu geringe Aufmerksamkeit auf Hobbes bescheinigt (op. cit., 14), konstatiert Cesa, daß Fellmann über die diesbezügliche Literatur „beispielsweise von Nicolini, Mondolfo, Child, Garin geschwiegen“ habe (129).

4. F. Fellmann, *Vicos Theorem der Gleichursprünglichkeit von Theorie und Praxis und die dogmatische Denkform* in: Phil. Jahrb. 85 (1978) 259-273

Axiom“⁵ nicht verstanden werden darf, vermag heute in der Tat Interesse zu erregen, wurde doch besonders nach dem zweiten Weltkrieg dieses Jahrhunderts die Frage nach fortschrittsskeptischen Geschichtskonzeptionen wieder aktuell.⁶ Doch verdeckt dieser ‚Aufhänger‘ allzusehr, daß es in der Vico-Rezeption ohnehin fast ausschließlich die marxistische Vicodeutung ist, welche die Vorstellung von der Geschichtsmächtigkeit des Menschen in der angegebenen Weise bei Vico zu finden vermeint. Fellmann wendet sich so weniger gegen einen wirklichen denn gegen einen möglichen Gegner. Für den scheinbar wirklichen Gegner wird J. Habermas als einsamer Beleg in Anspruch genommen. Richtig sieht Fellmann, daß Habermas in „Theorie und Praxis“ (Ffm 1971⁴, 274) der „Geschichtsphilosophie von Vico bis Kant“ den Glauben unterstellt, „ihren Erkenntnisanspruch auf die Machbarkeit der Geschichte“ (Habermas) gründen zu können.⁷ Fellmann übersieht aber dabei, daß Habermas für Vico betont, daß bei diesem die „Menschengattung“ nicht die Rolle eines Geschichtssubjektes einnimmt: „Sie ist als Autor der Geschichte erkannt, und doch fehlen ihr die Qualitäten, die sie zu deren Subjekt erst machen würden: Allmacht und Vorsehung;...Geschichte bleibt zweideutig: freie Tat und Ereignis, Handlung und Geschehen“.⁸ Die sich hier andeutende Kontroverse zwischen Fellmann und Habermas beruht – diesseits von verschiedenen eigenen geschichtsphilosophischen Auffassungen der Autoren – vor allem auf ungenauen Formulierungen. Die Habermas-Formulierung zum Zwecke des Kontrasts eingliedernd schreibt Fellmann, in seiner Untersuchung ergebe sich „hinsichtlich der Bedeutung des Vico-Axioms für die Demonstration des geschichtlichen Verlaufs, daß die Geschichtsphilosophie Vicos an keiner Stelle glaubt, ‚ihren Erkenntnisanspruch auf die Machbarkeit der Geschichte gründen...zu können‘“ (16). Die problematische Formulierung ist hier zweifellos die der ‚Machbarkeit‘.

Wenn nämlich Vico davon ausgeht, daß die Menschen ihre Geschichte gemacht haben, dann hat dies mit dem, was man gemeinhin mit ‚Machbarkeit der Geschichte‘ assoziiert, nur indirekt zu tun. Zwar muß die Geschichte als Objektivation menschlicher Schöpferkraft verstanden werden, weil anders es sinnlos würde, überhaupt zu behaupten, daß die Menschen ihre Geschichte gemacht haben. Aber bei Vico bedeutet dies nur, daß für die Geschichte nunmehr

5. Es muß noch einmal darauf aufmerksam gemacht werden, daß das in Frage stehende Vico-Axiom natürlich nicht das einzige Vico-Axiom ist. Zu ihm gehört mindestens das Gegen-Axiom, daß „die Vorsehung Königin der Geschichte“ ist. Ebenso alle „Elementi“, die in axiomatischer Manier dem Hauptwerk Vicos vorangestellt sind.

6. In dieser Weise skeptisch stellt z.B. Löwith in „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ (Stuttgart 1967⁵) noch vor die Säkularisierungsproblematik die Frage: „Bestimmt sich das Sein und der Sinn der Geschichte überhaupt aus ihr selbst und wenn nicht woraus dann?“ (Vorwort)

7. Fellmann, op. cit., 16

8. Habermas, op. cit., 272

nicht mehr Gott, sondern der Mensch zuständig ist, nicht jedoch, daß das, was in der Geschichte ‚herauskommt‘, zweckrational intendiert und auch nicht, daß es im Sinne der Fortschrittstheorie vernünftig und gut ist. Und es bedeutet ebenfalls nicht, daß sich an diesem Befund durch die menschliche Einsicht in die Ursachen der historischen Welt etwas ändern könnte.

Fellmann hat alles dies gebührend herausgestellt. Er stellt dar, wie es für Vico am Ende eines corso zu einer geschichtlichen „Peripetie“ kommt, „an der die Menschen aufhören, Geschichte im eigentlichen Sinne zu machen“ (78). Doch leiden seine materialreichen Einzeluntersuchungen⁹ zur vichianischen Philosophie daran, daß er mit seiner sie bindenden Hauptthese offene Türen einrennt. Nicht nur Löwith, sondern auch Habermas, und ebenso auch manche marxistische Autoren wie beispielsweise M. Lifshitz trauen der vichianischen Position einen radikal aufklärerischen und emanzipatorischen Sinn nicht zu.¹⁰ Selbst die Marx'sche Einschätzung Vicos, die bis jetzt nur von Marxisten deutlich überinterpretiert wurde, gibt dafür nichts her. Marx spricht – und wenn auch nur in diesem Zusammenhang – überhaupt nicht von der ‚Machbarkeit‘ der Geschichte, sondern reflektiert die Möglichkeit einer Bildungsgeschichte „der materialen Basis jeder besonderen Gesellschaftsorganisation“ im Blick auf Darwins schon geschriebene „Geschichte der natürlichen Technologie“ und fragt sich dabei, ob erstere „nicht leichter zu liefern“ sei, „da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben?“¹¹ Marx behandelt also nicht Fragen menschlicher Emanzipation, sondern formuliert primär eine geschichtshermeneutische Frage. An anderer Stelle bringt er Vico mit F.A. Wolf und Niebuhr in Verbindung und bescheinigt ihm „Grundlagen der vergleichenden Sprachforschung (wenn auch phantastisch)“.¹² Gleichwohl liegt mit der „materiellen Basis jeder besonderen Gesellschaftsorganisa-

9. „Die Wahrheit der Dichtertheologen“ (23), „Hercules versus Prometheus“ (53), „Philosophie der Autorität“ (83), „Unmenschliche Menschlichkeit“ (105), „Geschichte der Ideen“ (131), „Die Unfehlbarkeit der Phantasie“ (165); alle genannten Rezensionen (vgl. oben Anm. 2) enthalten dazu kurze Inhaltsangaben.

10. St. Dietzsch (vgl. oben Anm. 2) zählt die kurze Arbeit von M. Lifshitz („G.B. Vico“ in: *Philosophy and Phenomenological Research*. Buffalo 1948, S. 391-413) zu den „rühmlichen Ausnahmen marxistischer Beschäftigung mit Vico“ (1324). Lifshitz versucht, die vichianische Antinomie von Kreislauf- und Fortschrittsdenken vom Marxismus her zu einer spiralförmigen Form des Geschichtsverlaufs umzudenken, zu einer „normal pulsation of the social organism“, die für ihn allerdings erst nachrevolutionär denkbar ist. Lifshitz sieht klar, daß Vico „was not able to unite the two elements“ (414). „The idea of the cycle reflects world history onesidedly. It is a crooked mirror“ (413). Dagegen Dietzsch: „Fellmanns erkenntnisleitendes Interesse ist es..., jeglichen aufklärerischen und...emanzipatorischen Sinn (des Vico-Axioms, R.W.S.) zu revidieren“ (1324)

11. MEW Bd. 23, S. 392, Anm. 89

12. MEW Bd. 30, S. 623 (Brief an Lasalle vom 18.IV.1862)

tion“ eine Marx'sche Vorstellung vor, die sich mit Fellmanns Vico-Interpretation – antithetisch – direkt berührt. Nach Fellmann identifiziert Vico das geschichtliche Machen „mit der Produktivität des Geistes“ und daraus resultiert die „Deutung der Geschichte als Geistesgeschichte“.¹³ Daß dies mit einer Geschichte wenig zu tun hat, die nur ‚im Kopf des Historikers‘ ist (marxistische Adresse an die Geistesgeschichte),¹⁴ hat Fellmann auch in einem Aufsatz überzeugend dargelegt, in dem er Vico mit Rothacker zusammenbringt, um in Vico eine der „tiefreichenden Wurzeln des Historismus des späten 19. Jahrhunderts“ zu erblicken.¹⁵

Wie kann von Rothacker her das vichianische Geschichtsdenken besser verstanden und aktualisiert werden? Fellmann bezieht sich hier auf Rothackers Schrift über die „dogmatische Denkform“¹⁶. Dort ist das Hauptmerkmal des dogmatischen Denkens im positiven Sinne seine Verflochtenheit mit der Lebenspraxis. In der Dogmatik erschließen sich die Menschen vom Standpunkt des schöpferischen Handelns ihre Welt (Fellmann).¹⁷ Dogmatisch „meint gar nichts anderes als die systematische Explikation einer besonderen Haltung, eines bestimmten Stils, einer besonderen Blickweise“ (Rothacker, 14). Fellmann bezieht das „dogmatische Denken“ auf das „poetische Wissen“ der ursprünglichen bäuerlichen Lebensform, mit der Vico die Geschichten aller Völker beginnen läßt. Diese von Vico als „Ordnung“ bezeichnete bäuerliche Lebensform, welche die Gesamtheit der Äußerungen der unter ihr vereinigten Menschen umfaßt, und auf die C. Pavese nachdrücklich hingewiesen hat, diese Lebensform also ist nach Fellmann über ihre materiale Interessantheit hinaus von eminenter Wichtigkeit für das Methodenverständnis der vichianischen Neuen Wissenschaft und für die historische Hermeneutik überhaupt. Denn das bündige Ganze dieser Lebensform, deren poetisches Wissen ganz aus der gesellschaftlichen Praxis stammt, diese Praxis rückwärtsstabilisierend auf Dauer stellt und die kulturschaffende Kraft des vortheoretischen Menschen nicht zwar auf den Begriff, aber – der vichianisch begriffenen sinnhaften Zuständigkeit des frühen Menschen gemäß – „auf das Bild“ bringt, darf nicht aus dem Blick geraten, wenn man, das verum-factum-Prinzip geschichtshermeneutisch anwendend, sich in frühe Zeiten versenkt. Das im Bild festgehaltene ‚Wahre‘ des poetischen Wissens

13. Fellmann, *op. cit.*, 16

14. Und gleichzeitig Fellmanns Adresse an Otto und Viechtbauer: „Die bequeme Unterstellung eines angeblich transzendentalen Bewußtseins, aus dem der Historiker die Inhalte des Erkennens soll entwickeln können, bringt hier keine Klarheit“ („Vicos Theorem...“, 259)

15. Ebda., 273

16. E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* (Akad. d. Wiss. und Lit. in Mainz. Abhandlungen der geistes- u. sozialwiss. Klasse 1954, Nr. 6)

17. „Vicos Theorem...“, 267

entstammt dem ‚Ganzen‘ der produktiven Praxis, aus der sich die Theorie noch nicht emanzipiert hat. Die Konvergenz von poetischem Wissen und dogmatischer Denkform ergibt sich für Fellmann vor allem daraus, daß beide Wissensformen sich sowohl von „reiner Theorie“ wie auch vom „technischen Wissen“ der Neuzeit unterscheiden: poetisches und dogmatisches Wissen zielen immer auf Handlungsorientierung, nicht aber auf Veränderung; sie zielen im Gegenteil auf Stabilisierung bestehender Praxis.¹⁸

Vico hat im zweiten Buch seiner Neuen Wissenschaft („Von der poetischen Weisheit“) seine Theorie des poetisch-dogmatischen Wissens durchgeführt. Allein – mit dem Hinweis darauf, und mit der Feststellung, daß Geschichtshermeneutik sich beim Verstehen von überlieferten Einzeldokumenten an das Ganze des Lebenszusammenhangs zu halten habe, ist noch nicht geklärt, warum und auf welche Weise es dem Auslegenden gelingt, das Eigentliche vergangener Zeiten in den Griff zu bekommen. In welcher Weise begründet Vicos Theorie des poetischen Wissens die geisteswissenschaftliche Methode des Verstehens? Nach Fellmann versucht Vico, alle Tatsachen aus ihrem geistigen Ursprung zu verstehen; auf der Grundlage einer „allen Völkern gemeinsamen geistigen Sprache“ (Vico)¹⁹ gelingt es dem Historiker über die philologische Kritik der Mythenüberlieferungen eine Ideengeschichte herauszuarbeiten, die wegen ihrer ursprünglichen Eingebundenheit in den objektiven Lebenszusammenhang auch zur Erfassung materieller Sachverhalte geeignet ist. Fellmann spricht von einer fundamentalen Übereinstimmung dieses vichianischen Ansatzes „mit dem Geschichtsbegriff des Historismus“ im neunzehnten Jahrhundert, „sofern er die Quellenkritik für hinreichend hält, um die Wirklichkeit geschichtlicher Tatbestände festzustellen“.²⁰ Derjenige, der in früher Zeit über die (geistige) Produktion einer Vorstellung von Göttern, die etwas

18. Ebda., 269; zum Thema des Konservatismus vgl. auch H. Schelsky, *Die Hoffnung Blochs-Kritik der marxistischen Existenzphilosophie eines Jugendbewegten*, Stuttgart 1979, S. 137 „...dann wird man sehen, daß es eine geistige Einheit und Front gibt, die von Vico über Kant, Herder, Feuerbach, Marx, James, Dewey und die amerikanische ‚cultural anthropology‘ bis zu Scheler und Plessner und dem politischen Konservativen Arnold Gehlen und seinen konservativen, christlichen und sozialistischen Verwertern reicht. Ihr gegenüber steht typologisiert eine geistige Front, die das moralische Bewußtsein, die ‚Ideen‘, die vorgedachte politische Vollkommenheit zur Richtschnur des Lebens erhebt, das sich dann nur noch ‚expliziert‘: sie reicht von Plato über Fichte bis zu Bloch oder Habermas in der deutschen Gegenwart.“

19. Vico, *OPERE IV* § 161f. (NWA 85)
„E necessario che vi sia nella natura delle cose umane una lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell' umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti diversi aspetti possano aver esse cose, ...Questa lingua è propria di questa Scienza, col lume della quale se i dotti delle lingue v'attenderanno, potranno formar un vocabolario mentale comune a tutte lingue articolate diverse, morte e viventi“

20. „Vicos Theorem...“, 272

von ihm fordern, seine Handlungen einrichtet und dieses Handeln im poetischen Wissen zum ersten Male sich vor Augen hält, und der, der in späterer Zeit aufgrund philosophisch-philologischer Forschungen Geschichte schreibt, steht gleichermaßen in der „Arbeit am Begriff“.²¹ Wie heute die Begriffsgeschichte will schon im achtzehnten Jahrhundert die vichianische „Geschichte der Ideen“ mehr sein als bloße Spezialgeschichte.

g) Zusammenfassung und Übergang

Der Blick auf die gegenwärtige Vico-Diskussion in Deutschland hat gezeigt, daß die Feststellung der theoretischen Positionen Vicos heute schwieriger erscheint denn je. Die – im guten Sinne des Worts – ‚Fragwürdigkeit‘ der vichianischen Philosophie hat die verschiedensten Lösungen hervorgebracht, Deutungskonzepte, die sich teilweise polemisch gegeneinander verhalten und manchmal auch ausschließen. Von nur aktualisierendem Interesse an einem vordergründigen Humanismus bei Vico konnte allerdings in Deutschland noch nie die Rede sein. Humanistische Jubelschriften bleiben fast ausnahmslos dem nordamerikanischen Bereich zuortbar. Was das Verhältnis zur italienischen Forschung betrifft, so scheint die deutsche Forschung von dieser noch lernen zu müssen, philologische Fragen stärker zu berücksichtigen und auch Bezug zu nehmen auf die Vico zeitgenössische Geisteswelt. So wie die *Scienza Nuova* aus sich selbst allein nicht gut verständlich ist, erweist sich auch der ganze Vico heute nicht mehr als der erratische Block, der einsame Gegendenker, welcher fast beziehungslos zur italienischen und europäischen Diskussion sich eine dunkle und verworrene Philosophie ausdachte.

Das Interesse an vergangenen Autoren erscheint heute oft als bloß antiquarisch. Doch hat so manche Wiedererweckung Vicos in dessen Philosophie auch einen Nutzen für das politische Leben gesehen. Dafür steht in Italien die Zeit des *Risorgimento* und der Liberalismus Croces, in Frankreich G. Sorel, und in Deutschland der Kant-Sozialismus Max Adlers und die Vicothematization der Frankfurter Schule. Davon ist in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre in Deutschland ebenso wenig zu spüren wie von katholischen und marxistischen Inanspruchnahmen. Die erkenntnistheoretische und wissenschaftsmethodologische Diskussion beherrscht das Feld. Daß sich aber auch bezüglich dieses Untersuchungsfeldes die verschiedensten Interpretationen konstituiert haben, ist u.a. darin begründet, daß das *opus vichianum* in seiner Gesamtheit in Deutschland immer noch zu wenig präsent ist. Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Vico muß sich zweifelsfrei an dessen Originalschriften halten, aber das allgemeine Interesse stabilisiert sich – außer über die deutschsprachige Sekundärliteratur – faktisch an Übersetzungen. Es macht sich bemerkbar, daß in dieser Form zwar seit 1924 die *Scienza Nuova*, aber die Metaphysik bis dato

21. Ebda.

nur in Bruchstücken vorlag.¹ Dies hat dazu geführt, daß die Frühschriften Vicos meist aus dem Blickwinkel der zuerst interpretierten Scienza Nuova gesehen wurden, und man in jenen bemerkte, was darin schon auf letztere hindeutet. Der umgekehrte Weg muß jetzt möglich werden. So erkennt man, was in der Scienza Nuova Anwendung früher erarbeiteter Theorie ist. Es wird darauf ankommen, die gegenseitige Verschränkung der frühen und späteren Schriften deutlicher in den Griff zu bekommen. Croces Dichotomisierung des vichianischen opus, die in ihrer Auswirkung auch auf die deutsche Vicointerpretation kaum überschätzt werden kann, muß überwunden werden.

Doch scheint es dem Verfasser fraglich, ob mit der biographisch-historischen Einheit des vichianischen Denkens auch dessen systematische Einheit verbunden ist. Gewiß hat Vico diese Einheit intendiert, gewiß wollte Vico alle Wissenschaft in einem Prinzip vereinigen. Vicos Philosophie ist eine Philosophie nach Descartes, sie hat den Systemgedanken weder abgelehnt noch übersehen. Aber es bedurfte nicht einfach einer Wende zum Konkreten, um eine Versöhnung mit der neuen Philosophie zu erreichen. Vico fügt der neuen Philosophie des Descartes nichts hinzu, sondern er problematisiert sie und zieht sie in Zweifel. Das Konzept einer Einheitswissenschaft sollte gefunden werden, in Bezug auf die das Feld des Geschichtlichen nicht abseits steht. Was man nicht dadurch erreichen konnte, daß man das kartesische Konzept einfach erweiterte.

Deshalb ist die ‚neue‘ Wissenschaft wesentlich Aufgabe und Problem, und nicht nur das Problem der Spezialwissenschaft Geschichte. Die Scienza Nuova ist ein tentatives Unternehmen, verschiedene Wissenschaftsansätze zur Lösung einer Aufgabe sich zusammenfinden zu lassen, und sie erprobt Methoden, ohne zum Methodenzwang zu gelangen. Man kann mit Otto und Viechtbauer das ‚zur Deckung bringen‘ philosophischer Konstruktion und Erfahrung ein ‚geometrisches‘ Verfahren nennen. Aber was da zusammengebracht werden soll, ist hinsichtlich seiner je eigenen Begründung selbst problematisch und fügt sich nicht von vorne herein einem Systemkonzept. Vicos Zeit war – wie sich noch deutlicher zeigen wird – eine Zeit der erneuten Wissenschaftskrise und eine Zeit der Reaktion auf die neue systematische Philosophie des Kartesianismus. Diese Zeit zweifelt am kartesischen Wahrheitsbegriff, diskutiert die Probabilität und Fiktivität menschlicher Erkenntnis, lobt das Erfahrungswissen, weil die Erkenntnisse der mathematischen Naturwissenschaften für sie nur subjektiv-ideelle Realität besitzen, der Aufstieg der Wissenschaft sieht sich konfrontiert mit genereller Wissenschaftsskepsis.

Vicos philosophischer Fiktionalismus und seine christlich begründete Wissenschaftsskepsis werden zumeist übersehen. Doch zeigt sich bei diesen Momenten seiner Philosophie wohl am deutlichsten, daß Vicos Antwort auf Descartes eben nicht die eines verspäteten Humanisten, sondern durch und durch zeit-

genössisch ist. Die damalige Sezession von Descartes bestand aber in der Verabschiedung vor allem des ontologischen Wahrheitsbegriffs. Sie steht – über einen Exkurs zu Vicos ‚Fiktionalismus‘ – erneut zur Debatte.

19. Wirklichkeit und Fiktion

Klüver (vgl. oben S. 67f.) thematisiert Vico hauptsächlich in Bezug auf die Geschichte des mathematischen Operationalismus. Daß Vico aber auch in die Geschichte des philosophischen Fiktionalismus gehört, ist überhaupt in der Vico-Forschung bis jetzt übersehen worden. Vico wurde – unter anderem – im Blick auf Kant (schon F.H. Jacobi) und die Transzendentalphilosophie (Otto/Viechtbauer) interpretiert, und im amerikanischen Bereich interessiert man sich für Berührungen mit dem Pragmatismus.¹ Einen Bezug auf den Fiktionalismus Vaihingers gibt es bis jetzt nicht.² Es kann nicht behauptet werden, daß der Fiktionalismus Vicos mit dem Vaihingers identisch wäre, und dies liegt vor allem daran, daß bei Vico das ‚Fiktive‘ nicht nur erkenntnistheoretische, sondern auch material-geschichtsphilosophische Relevanz besitzt. Zudem arbeitet wenigstens der Urmensch bei Vico nicht bewußt mit Fiktionen,³ wohl aber besitzt der geschichtlich spätere Mathematiker, Erkenntnistheoretiker und Wissenschaftstheoretiker Einsicht in die Fiktionalität allen menschlichen (praktischen und theoretischen) Handelns. Daß Vicos Philosophie das Phänomen des Fiktiven behandelt, kann schon philologisch-begrifflich nachgewiesen werden. In der Metaphysik werden der geometrische Punkt und die geometrische Linie als „ficta“⁴ bezeichnet, in der Scienza Nuova erklärt Vico, die Urmenschen erschufen sich ihre Welt „vermöge ihrer...Einbildungskraft“ und glaubten gleichzeitig an das Erdichtete: „fingunt simul creduntque“.⁵ Schwieriger als solche

1. Vgl. S. 145 (Jacobi) bzw. S. 100-111 (Otto/Viechtbauer) dieser Arbeit. Zu Vico und Peirce vgl. M.H. Fisch, *Vico and Pragmatism*, in: G. Tagliacozzo et al., G. Vico – An International Symposium, Baltimore 1969, 401-24.

2. Auch Vaihinger selbst nennt in der „*Philosophie des Als Ob*“ Vico nicht, was u.a. darauf zurückzuführen ist, daß das Konzept dieses Werkes (1876/77) in eine tote Zeit des Vico-Interesses fällt. In den „Vorbemerkungen zur Einführung“ (Ausg. Leipzig 1927¹⁰) verweist Vaihinger allerdings anläßlich der Erörterung „ähnlicher Gedankengänge“ auf Croce's Lehre von den „Finzioni concettuali“ (XXVIII), welche ihrerseits direkt mit den vichianischen „universali fantastici“ (vgl. oben S. 87f.) zusammengebracht werden können. „Beiträge zur Geschichte der Fiktion und ihrer Theorie“ liefert Vaihinger auf den Seiten 230-286.

3. Vgl. den Vaihinger'schen „Steckbrief“ der Hauptmerkmale der Fiktionen, 171-175: A) Willkürliche Abweichung von der Wirklichkeit, B) Historischer oder logischer Wegfall, C) Fiktivitätsbewußtsein, D) Zweckmäßigkeit.

4. Vgl. oben S. 67 Anm. 7.

5. *OPERE IV* § 376 (NWA 153) Vico lehnt sich dabei an Tacitus an (Anm. V, 10),

1. Vgl. oben S. 91, Anm. 3.

Nachweise ist der Nachweis für diese Behauptung: daß nämlich die vichianische Philosophie nicht nur überhaupt in eine Begriffsgeschichte des ‚Fiktiven‘ gehört, sondern daß mit den zitierten Stellen von einer ‚Philosophie der Fiktion‘ gesprochen werden kann, die nicht nur ephemeren Charakter besitzt, sondern für Vico von ganz grundlegender Wichtigkeit ist. Eine Philosophie der Fiktion steht im Zentrum sowohl der gnoseologischen wie auch der angewandten geschichtstheoretischen Überlegungen Vicos. Was also bedeutet der Begriff des ‚Fiktiven‘ bei Vico und welche Funktion erfüllt er hinsichtlich des Entwurfs einer neuen Erkenntnistheorie? Zunächst einmal muß festgestellt werden, daß er in einer schon im Lateinischen feststellbaren Mehrdeutigkeit und besonderen Doppeldeutigkeit gebraucht wird: der Begriff des Fiktiven bezeichnet das ‚Schöpferische‘ und das ‚nur Eingebildete‘ gleichermaßen.⁶ Das kann man – scheinbar – auseinanderreißen: der schöpferische Mensch bildet (*figit*) sich seine konkrete Welt und deshalb ist die vichianische Philosophie vor allem Lebensweltphilosophie; die Grundlagen der Wissenschaften sind nur Fikta, also ist Vico Gegner der Wissenschaftsphilosophie. Scheinbar steht einem positiven *figere* ein negatives entgegen. Doch gibt es bei Vico keinen doppelten Fiktionalismus, sondern das erstere *figere* ist mit dem zweiten konvertibel. Denn einerseits: auch die Wirklichkeit der menschlichen Lebenswelt beruht bei Vico auf Imagination, und andererseits: die mathematischen Fiktionen ermöglichen Wissenschaft, und zwar eine solche, deren Möglichkeit überhaupt nur darauf beruht, daß sie der Mensch von der Basis seiner Endlichkeit her erschafft. Die Endlichkeit des geschaffenen und gefallenen Menschen, das ist die traditionelle, das ist die noch theologische und mittelalterliche These; die Einführung des positiv ‚Fiktiven‘ dagegen ist das, was der neuzeitliche Mensch sich einfallen lassen muß, wenn er seine theologisch begriffene Endlichkeit akzeptiert, aber dennoch gnoseologisch er selbst sein will. Deshalb muß er nützen, was – im Vergleich zu Gott – auch er hat und überhaupt nützen kann. Nicht hat er: ein unbegrenztes Erkennen; aber – laut Vico – „außerhalb“ „der Beschränktheit seines Geistes“ „hat er alles“, eben die Fähigkeit, „von dem Mangel (*viciu*m) seines Geistes nützlichen Gebrauch“ zu machen; homo „*suae mentis viciu*m in utiles vertit usus“.⁷ Dieser pragmatistisch deutbare Satz wird zum fiktionalistischen durch

der allerdings mit diesem Ausdruck lediglich die subjektive Annahme des Eintretens eines historischen Ereignisses bezeichnet und bei dem ‚*figere*‘ und ‚*creare*‘ restlos identisch bleiben. Vico hingegen sprengt die Naivität der Verstärkungsverdopplung zugunsten eines Konzepts der Weltkonstitution.

6. Vaihinger, *op. cit.*, 256f.: „Endlich ist noch...der Terminus ‚*fictio*‘ in alle modernen Sprachen übergegangen und bezeichnet allgemein als ‚Produkte der Einbildungskraft‘ folgende Gebilde: a) eine *lügenrische* Erfindung, b) eine *poetische* Erdichtung, c) eine *mythische* Erdichtung, d) eine *irrig*e Annahme, eine *wissenschaftliche* ‚Fiktion‘“.

7. *DE ANTIQUISSIMA, OPERE I*, 135. Vgl. oben S. 67, Anm. 5

seine Weiterführung. Der nützliche Gebrauch der beschränkten Erkenntnisfähigkeit nämlich besteht in der Erfindung („*homo...sibi confingit*“) abstrakter intramentaler ‚Dinge‘ (der mathematischen Grundbegriffe). Mit dem ungezeichneten Punkt und der ungezeichneten Linie, die nur Fiktionen sind („*Atqui utrumque fictum*“) vollbringt der Mensch – indem er mit ihnen mathematisch umgeht – „unendliche Werke“, „*quia intra se infinita vera cognoscit*“.⁸ Doch muß der vichianische Fiktionsbegriff hinsichtlich seines ‚Wahrheitsbegriffs‘ und ‚Nützlichkeitsbegriffs‘ noch näher untersucht werden. Auch im theoretischen Bereich selbst können Wahrheit und Nützlichkeit menschlicher Wissenschaft ja gegeneinanderstehen. Arithmetik und Geometrie bezeichnet Vico als „für die menschliche Gemeinschaft außerordentlich nützliche Wissenschaften“, aber wodurch sind sie ‚wahr‘, wenn sie doch gänzlich ‚Fiktion‘ sind?

Es war oben (vgl. S. 66f.) darauf hingewiesen worden, daß Vico sich von den platonistischen Mathematik-Vorstellungen ziemlich abrupt abwende, um zu einer Theorie der Mathematik zu gelangen, die auf menschlichen Handlungen aufbaut. Doch wird hier nicht nur gegen die Vorstellung der ‚Teilhabe‘ an mathematischen Ideen gearbeitet, sondern ebenso sehr gegen die aristotelisch-thomistische *adaequatio*-Lehre. Die Frage ist: Wie ist wahre Erkenntnis möglich, wenn diese nicht mehr in der Übereinstimmung mit dem Seienden besteht, und diese Frage expliziert Vico vor allem am Erkenntnisgegenstand der Natur. Doch wie kann überhaupt menschliche Erkenntnis mit dem Seienden der „zusammengesetzten Dinge“ korrespondieren, wenn nicht mehr deren ‚Idee‘ (so bei Duns Scotus) platonistisch als wißbar erachtet wird, noch deren ‚Wirklichkeit‘ im aristotelisch-thomistischen Sinne ‚ontologisch-notwendig‘ ist?

Denken und Sein sind grundverschieden immer dann, wenn der zu erkennen- de Gegenstand sein Sein nicht „von dem Geiste hat, von dem er erkannt wird“.¹⁰ Bei Vico ist für das menschliche Erkennen nicht mehr das traditionelle „*ens*“ mit dem „*verum*“ konvertibel, sondern das vom Menschen geschaffene *ens*, die ‚neue Wirklichkeit‘ des „*factum*“ und „*fictum*“. In exempla-

8. Vgl. oben S. 67, Anm. 7. Der pragmatische Charakter der mathematischen Fiktionen ist bei Vico allerdings nicht im Sinne einer ‚praktischen Wahrheit‘ von Vorstellungen zu verstehen, welche vom theoretischen Standpunkt aus direkt als falsch erkannt werden (so dagegen bei Vaihinger). Nützlich sind die mathematischen *ficta* deshalb, weil sich mit ihnen eine Wissenschaft erbauen läßt, die diesseits und vor ihrer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung ein sie begründendes Wahrheitskonzept zugrunde legt. Bei Vico soll mit den mathematischen Fiktionen Wissenschaft ermöglicht werden; der emphatische Wille zur Naturbetrachtung liegt Vico fern. Zum „kritischen“ und „unkritischen“ Pragmatismus im Vgl. zur „Phil. d. Als Ob“ vgl. Vaihinger *op. cit.*, XXVII

10. *DE ANTIQUISSIMA, OPERE I*, 137

„Et ... ita verum cum bono convertitur, si quod verum cognoscitur, suum esse a mente habeat quoque a qua cognoscitur; et ita scientia humana divinae sit imitatrix“

rischer Weise erkennt dabei der Mathematiker, denn was er zu erkennen sucht, ist zur Gänze das Produkt seiner fiktiv-schöpferischen Tätigkeit, wodurch das für den Menschen mögliche verum auch mit dem dem Menschen möglichen *bonum* convertibel wird. Das erkenntnis-theoretische Gutsein (*bonitas*) besteht beim Menschen im „vera quae cognoscimus, efficisse“;¹¹ durch diese Formulierungen wird Wissenschaft ermöglicht und bejaht, und gleichzeitig restringiert auf die reine Mathematik und alle Wissenschaften, die vom gleichen Basisprinzip her aufgebaut werden können.

Im Kapitel 17 ist gezeigt worden, wie Vico das verum/factum-Prinzip auf das Gebiet der Geschichtserkenntnis überträgt; hier soll noch davon die Rede sein, welche Rolle das ‚Fiktive‘ auch in der materialen Geschichtsphilosophie spielt und auch dort zu einem gnoseologischen Problem wird. Die Menschen erdichten sich ihre Götter, und indem sie gleichzeitig an sie glauben und ihrem Willen zu genügen suchen, entstehen erste Ordnungen, welche ihrerseits die Grundlage aller geistigen und sozialen Entwicklung sind. Alles beruht so auf der Erfindung falscher Götter. Das ‚Fiktive‘ erweist sich auch bezüglich der materialen Geschichtsphilosophie als zentraler Gegenstand des vichianischen Interesses. Der Urmensch vollbringt betreffs des Aufbaus der geschichtlichen Welt nur ohne Reflexion, was der Mathematiker und Wissenschaftstheoretiker bezüglich seiner Operationen und Konstrukte mit vollem Bewußtsein tut: beide erschaffen sich eine eigene Welt auf der Grundlage ihrer Bedürftigkeit, beide wenden die Beschränktheit ihres Geistes ins Nützliche, wenn auch der Urmensch den ‚Begriff‘ des Nützlichen zuerst nicht kennt, und seinen Inhalt erst erfährt über das Eintreten einer gleichsam „sekundären Zweckmäßigkeit“ seiner Handlungen, die primär religiös-magische Bedeutung haben.¹² Die von Vico abgelehnte These des Priesterbetrugs fällt nicht hierher (vgl. oben S. 34). Wohl aber die damit zusammenhängenden Fragen aufklärerischer Geschichtsbetrachtung. Deren sind mindestens zwei hier einschlägig: Was wird aus Fiktionen im Zeitalter der Vernunft, und was ist mit der Existenz Gottes, wenn alle Theologie nur Fiktion ist?

Letztere Frage hat Vico bekanntlich dadurch zu umgehen versucht, daß er die christliche Gottesvorstellung von der heidnischen streng geschieden hat.

11. Ebda

12. Vgl. A. Gehlen, *Der Mensch*, Ffm 1974¹⁰, 400f. Bei Gehlen entsteht der Ackerbau aus einem zeitlich-primär magischen Gebot der Hegung der Totempflanze. „Erst als durch ein solches Verhalten das Gesetz des vielfachen Ertrags der kultivierten Pflanze sich ergab, konnte man diese sekundäre objektive Zweckmäßigkeit von dem ursprünglichen Zwecke ablösen, und ihn um seiner selbst willen verfolgen“. – Ähnlich beschreibt dies Vico am Beispiel der Feuerrodung: Doch als nun die Religion die Menschen gelehrt hatte, „Feuer an die Wälder zu legen, um freien Ausblick auf den Himmel zu haben, von dem ihnen die Auspizien kommen sollten – da begannen sie ... die Erde dem Anbau zu unterwerfen“ (*OPERE IV*, § 539 = NWA 228)

Doch ist diese Trennung von untergeordneter Bedeutung angesichts des im Titel des Hauptwerkes ausgesprochenen Bemühens, die „Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker“ zu erörtern.¹³ Und trotzdem hat der ‚wahre‘ Gott der Christen bei Vico einen anderen Stellenwert als die nur imaginierten Götter der Heiden. Der wahre Gott ist es ja, der die falschen Gottesvorstellungen ins Werk setzt, um durch sie jenen Verlust des Menschen zu berücksichtigen und letztlich zu kompensieren, der sündenfallbedingt ist.

Wenn man also – was man nicht muß – Vicos Geschichtsphilosophie theologisch interpretiert, dann drängt sich hier die Frage auf, ob nicht Vico in einer argumentativ durchdachteren und inhaltlich weitertragenden Weise das vorausformuliert hat, was ca. 40-50 Jahre später (1777) Lessing – mit größerem Publikumserfolg – in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ vorträgt.

H.S. Reimarus hatte in dem Fehlen von Vernunftwahrheiten im Alten Testament den Beweis ‚wider den göttlichen Ursprung dieser Bücher‘ gesehen.¹⁴ Lessing dagegen rechtfertigt – in einer den vichianischen Überlegungen nicht unähnlichen, allerdings allein auf die Offenbarungsreligionen abzielenden Weise – dieses Fehlen, indem er bezüglich des Alten Testaments von „Elementarbüchern für das rohe und im Denken ungeübte israelitische Volk“ spricht, die für die Zeit des nur „heroischen Gehorsams“ von Gott als Erziehungsmaßnahmen für Menschen geoffenbart wurden, die noch unfähig sind, von der Vernunft bewußten Gebrauch zu machen. Lessing wollte „in allen positiven Religionen...weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Ortes einzig und allein entwickeln können...soll“.¹⁵

Die Unterschiede dieses Entwicklungskonzeptes im Vergleich zum vichianischen sind ebenso bedeutsam wie die Gemeinsamkeiten. In beiden Fällen

13. Vgl. dazu K. Werner, *G. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, Wien 1881, 263-269. Während Werner als ‚katholischer‘ Vico-Deuter diese Trennung hervorhebt, wird sie von J. Maier relativiert: „It is...the thesis of this paper that Vico's assertion of Jewish exceptionalism is not as categorical as it may seem and neither is Jewish consciousness of the miracle of Israel's persistence from antiquity to modern times“ (J. Maier, *Vico's Judaic Exception*, Kongress-Beitrag Venedig 1978, unveröffentlicht). Der Vortrag thematisierte bezüglich „Israel's Eternality“ auch Nachmann Krochmal, 1785–1840, welcher Kenntnis von Vicos Schriften besaß, außerdem Moses Hess und Franz Rosenzweig)

14. Reimarus: „so scheint doch der Schluß herauszukommen, daß sie uns keine göttliche Offenbarung gewähren, wo sie nicht zugleich das Erkenntnis von der Unsterblichkeit der Seelen...als einen der wichtigsten Punkte sorgfältig vortragen“ (Aus dem vierten Reimarus-Fragment; vgl. *Lessings Sämtl. Schriften* Ed. K. Lachmann, Bd. 12, 369)

15. G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Sämtl. Schriften Bd. 13, 421 (§ 27); 423 (§ 32); 415 (Vorbericht des Herausgebers). Die am Ende der Schrift (§§ 92-100) von Lessing angedeutete Lehre des „wiederkommen(s)“ zum Zwecke der „Vervollkommenung“ (Seelenwanderung) kann übrigens geschichtsphilosophisch als eine Theorie der Individual-ricorsi verstanden werden.

wird eine frühe Entwicklungsstufe der Vernunft nicht etwa beklagt, geschweige denn gelehnt, sondern als Ausgangsbasis einer Geschichte zur Vernunft begriffen, und in beiden Fällen ist diese Entwicklung das Werk Gottes. Doch ist die geschichtliche Hilfsaktion Gottes bei Vico ungleich komplizierter, nämlich als indirekt und vermittelt gedacht: So wie es bei Vico keine übernatürliche Vorsehung gibt, tritt auch die übernatürliche Offenbarung in den Hintergrund. Vico ersetzt vielmehr die übernatürliche Offenbarung durch die menschliche Fiktion von Göttern; falsche Theologie führt geschichtlich zum wahren Gottesbegriff und zur Vernunft. Diesen Zustand sieht Vico wenigstens im „christlichen Europa“ seiner Zeit. So hat es den Anschein, daß jetzt die ‚Zeit des Fiktiven‘ zuende und die ‚Zeit der Wahrheit‘ angebrochen ist. Wenn man aber einmal das Bekenntnis zum Christentum und den für Vico noch gar nicht erkennbaren Europazentrismus einer ‚Weltgeschichte‘ beiseite läßt, und anstatt dessen diejenigen Momente des vichianischen Werks ins Auge faßt, die dieses Werk mit den Kulturmorphologien des 20. Jahrhunderts verbinden, dann erhält man ein anderes Bild: dann ist ja der Endzustand eines corso identisch mit der Bedingung seines Untergangs, und dies hat Konsequenzen auch für Vicos Einschätzung des ‚Fiktiven‘.

Denn aufklärerisch könnte es ja so sein: daß die neuen Fiktionen, die positiven Fiktionen neuzeitlicher Wissenschaft, das Pensum der ursprünglichsten Fiktionen erfolgreich übernehmen und dem menschlichen Dasein in zunehmendem Maße nützlich sind. Ganz im Gegensatz zu vielen schwärmerisch humanistischen Deutungen hat Vico auch die mathematische Naturwissenschaft für den Fall akzeptiert, daß ihre Thesen in der experimentellen Praxis „ihre Entsprechung“ finden.¹⁶ Aber die wissenschaftlichen Fiktionen reichen in der Geschichte gerade nicht dazu aus, das menschliche Dasein erfolgreich auf Dauer zu stellen. Im Gegensatz zu den späteren Vertretern des wissenschaftlichen Fortschritts in Frankreich (Condorcet, Turgot, Comte) beispielsweise, die von der menschlichen Wissenschaftsvernunft alles erwarten,¹⁷ erwartet Vico von ihr – langfristig – nicht einmal das Minimum des Nützlichen, nämlich die „Erhaltung des menschlichen Geschlechts“.¹⁸ Das betrifft nicht zuletzt auch die religiösen und moralischen Fiktionen; denn kraftlos und nur wenig handlungs-

16. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, 136f.

„Atque indidem in physica ea meditata probantur, quarum simile quid operemur: et ideo praeclarissima habentur de rebus naturalibus cogitata, et summa omnium consensione excipiuntur, si iis experimenta apponamus, quibus quid naturae simile faciamus“

17. Vgl. dazu Condorcet, *Esquisse D'Un Tableau Historique Des Progrès De L'Esprit Humain*, franz.-deutsch hg. von W. Alff, Ffm 1963, bes. 345-399 „Des Progrès Futurs De L'Esprit Humain“. Condorcet nahm Gedanken bereits Turgots auf und beeinflusste seinerseits Comte. Sein Entwurf will aufzeigen, „que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfini“, Rückschritte im Fortschrittsprozess gibt es nicht (op. cit. 28).

18. Vgl. oben S. 42, Anm. 4

orientierend sind ‚Vernunft-Wahrheiten‘ und ‚Gedanken-Dinge‘¹⁹ im Vergleich zu einer Metaphysik, Logik und Moral, die „von dem Marktplatz Athens“ herkam.²⁰ Der neuzeitliche Verlust theoretisch-praktischer Lebenswelttotalität wird für Vico weder durch die moderne Wissenschaft, noch durch die Verstandes- oder Vernunftphilosophie hinreichend kompensiert. „Die Maximen der Philosophen über die Tugend“ dienen allein „der guten Beredsamkeit“.²¹ Allein die, im Zeitalter der Vernunft unzeitgemäß erscheinenden, konkret-fiktiven Religionen „bewegen die Menschen wirklich zu tugendhaftem Handeln“.²² Diesen Befund erhebt Vico zu einem „Stück philosophisch erzählter Geschichte der Philosophie“ und Solon, der ein „Weiser in vulgärer Weisheit“ war, wird als letzter Beweis dafür genannt; „von den vielen, die in diesen Büchern gegen Polybios geführt worden sind, welcher gesagt hat, wenn es in der Welt Philosophen gäbe, so bedürfte es keiner Religionen“.²³ Und „darum möge Bayle zusehen, ob in der Tat Völker...bestehen können ohne irgendeine Kenntnis Gottes“.²⁴ Die Vernunft kann die Religionen nicht ersetzen, und wie sehr sie selbst sich auch zur Religion stilisieren mag, den corso rettet sie nicht. Machtlos sind abstrakte Fiktionen gegenüber der Wirklichkeit.

Vielleicht zeigt sich hier am besten, wie verschieden der Fiktionsbegriff Vicos von dem Vaihinger'schen ist. Vico wendet sich nicht nur gegen die radikale Aufklärung, die meint, Mythos und Fiktionen gänzlich eliminieren zu können, sondern er zweifelt auch am Sicherungswert jener gleichsam domestizierten Aufklärung, die mit bewußten ‚Als-ob‘-Vorstellungen die ästhetischen, ethischen und religiösen Fiktionen nur „neben aller Mahnung zur kritischen Analyse“²⁵ festhält und anerkennt, sowie von den wissenschaftlichen Fiktionen erwartet, daß sie die menschliche Vorstellungswelt „zu einem immer brauchbareren Instrument der Berechnung und des Handelns“ machen.²⁶ Bei Vico birgt das „historisch wegfällen“ bzw. „logisch wieder ausfallen“ der Fiktionen (= zweites Kriterium der Vaihinger'schen „Fiktionen“)²⁷ eine Gefahr für das Ganze, eine Gefahr für das menschliche Leben, und die Geschichtswissenschaft, welche in Analogie zur Mathematik das

19. Vgl. W.T. Krug's aufklärerische, wenngleich schon kantianisierende Begriffsbestimmungen: „Vernunft – Wahrheiten heißen diejenigen Überzeugungen des menschlichen Geistes, welche in der ursprünglichen Gesetzgebung der Vernunft selbst begründet sind, wie die moralisch-religiösen“ (Krug's encyclopädisch-philosophisches Lexikon Bd. 4 Leipzig 1829, S. 341). Gott ist „Gedankending“ sowohl als „Vernünftiges Wesen“ (ebda). „Wird etwas ein blosses Gedankending...genannt, so heißt dies, daß es entweder überhaupt nicht wahrgenommen werden könne,...oder daß es gar nur erdacht d.h. erdichtet worden, etwas Eingebildetes sei“ (Bd. 2, 118)

20-24. Vgl. OPERE IV § 1043 (NWA 397)

OPERE IV § 1110 (NWA 426)

25. Vaihinger, *op. cit.*, xxxf.

26. Vaihinger, *op. cit.*, 193

27. Vaihinger, *op. cit.*, 172f.

„ausdrücklich ausgesprochene Bewußtsein...der Fiktivität“ (= drittes Merkmal bei Vaihinger)²⁸ aller menschlichen Wirklichkeit zu ihrem Grundprinzip erhebt, besitzt ihre Würde vor allem in der Erkenntnis des Gewesenen und Vergangenen. Vicos Philosophie der wissenschaftlichen Fiktionen dient nicht der Ermöglichung zukünftiger Praxis (vgl. oben S. 45f.), sie beschränkt sich vielmehr darauf, das vergangene Fiktive auf der Basis des verum/factum-Satzes der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich zu machen. Dabei wird die Einsicht ins Vergangene bezahlt mit der Ohnmacht, das Zukünftige noch aus sich hervorzubringen. Wie auf Vico gemünzt, klingt ein Gedanke E.M. Cioran's, eines Literaten der philosophischen Skepsis im zwanzigsten Jahrhundert: „Nur im Maß, in dem wir uns nicht kennen, ist es uns möglich, etwas hervorzubringen. Fruchtbar ist, wer sich über die Beweggründe seiner Taten täuschtDer Schöpfer, der sich selbst durchsichtig wird, schöpft nicht mehr: sich kennen, das heißt seine Gaben und seinen Dämon ersticken“.²⁹

20. Wissenschaft und Skepsis

Vico versucht sich an einer wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte, Vico erklärt die reine Mathematik zum Vorbild aller dem Menschen möglichen Wissenschaft, Vico zweifelt am Erkenntniswert der mathematischen Naturwissenschaft für den Fall, daß ihre Theorie nicht durch die Ergebnisse experimenteller Forschung gestützt wird, und nicht zuletzt, Vico zweifelt an dem fundamentalen Begründungscharakter klarer und deutlicher Ideen für eine Wissenschaft des extra-mental Seien. Alles dies zeigt, daß Vicos Philosophie die Hauptgedanken der damaligen Gegenwart aufnimmt und reflektiert.

Dieser Gegenwart war der Kartesianismus schon nicht mehr das Neue. Zwar waren die Lehrstühle Europas in überwiegendem Maße von Kartesianern besetzt, aber die Front gegen Descartes war unübersehbar¹ und zwang auch die Anhänger Descartes' zu Reformversuchen, in denen die ausschließliche Gewißheit klarer und deutlicher Ideen auf der Strecke blieb.² Vicos Zeit ist die verschärfte Wie-

derkehr jener Wissenskrise, die Descartes für immer überwunden zu haben hoffte. Sie ist die Zeit des Kampfes gegen den Pyrrhonismus, und gleichzeitig ist sie die Zeit, die dadurch den Pyrrhonismus erst stark macht und ihn als berechtigter erscheinen läßt denn je. Dabei nehmen beide Parteien für sich in Anspruch, Wissenschaft ‚neu‘ zu reflektieren und damit ‚neue Wissenschaften‘ zu ermöglichen.

Die Naturwissenschaft Galileis und Descartes', der Prototyp neuer und neuzeitlicher Wissenschaft, gilt in dem Augenblick als veraltete Wissenschaft, in dem ihre philosophische Begründung den skeptischen Einwürfen als nicht standhaltend erachtet wird.³ Daß Vico nicht eine ‚neue Wissenschaft der Natur‘, sondern eine „neue Wissenschaft von der gemeinschaftlichen Natur der Völker“ versucht, ist mindestens mitbestimmt durch den Eindruck seiner Zeit, daß die Begründung der Naturwissenschaft durch Galilei und Descartes mit unzulässigen Kunstgriffen wie dem des „arnoldischen Zirkels“⁴ erkaufte und belastet war. Der kartesische Versuch, das Seiende Natur in den Griff zu bekommen, schien zu einfach. Neue Wissenschaftskonzepte, aber in Zusammenhang damit auch neue Wissenschaftsgegenstände, wurden deshalb aktuell. Auch die Geschichtswissenschaft war in eine Grundlagenkrise vor allem deshalb gelangt, weil die Abwehr der Geschichte seitens der Kartesianer, der es zu begegnen galt, sie selbst erst auf den desolaten Zustand ihrer Theorie aufmerksam machte. Vico hat die Literatur der damals ‚neuen Geschichtswissenschaft‘ gut gekannt,⁵ und er erkannte auch, daß dieser Einzeldisziplin nur zu helfen war, wenn ihre Grundlagen philosophisch neu begründet wurden.

der Gelahrtheit, Jena 1736, S. 425-430. Zu den Anhängern Descartes' zählt Stolle vor allem J. Clauberg, A. le Grand und P.S. Regis, zu den Gegnern G. Voetius, M. Schoockius, P. Gassendi, H. Morus, J. Revius, C. Lentulus, J. Schulerus, P.D. Huetius und den Père Daniel. „Gassendus, Morus und Daniel sind fast die einzigen, welche mit Ehren auf dem Kampfplatz stehen geblieben, und an die sich meines Wissens noch kein Kartesianer recht wagen wollen. Aber wider Huetium haben J.E. Schwelingius, J. Schotanus, P.S. Regis und A. Petermann Cartesum verteidigt“ (429); zu den verschiedensten Angriffen auf die Philosophie Descartes' vgl. auch R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960, S. 196-216

3. Vgl. Popkin, *op. cit.*, Kap. IX „Descartes – Conquerer of Scepticism“ und Kap. X „Descartes – Sceptique malgré lui“

4. Arnauld kritisiert an den „Meditationes“ des Descartes, daß dort die Wahrheit jeder klaren und deutlichen Idee vorausgesetzt wird, da Gott wahr ist, der sie in uns hervorruft, und daß andererseits gilt, daß ein wahrer Gott existiert, da wir von ihm eine klare und deutliche Idee haben. Vgl. Arnauld, *Quatrièmes Objections*, in: Descartes, *Oeuvres* Ed. Adam/Tannery, IX, S. 166

5. Daß dem zeitweiligen „Hofhistoriographen“ Vico nicht nur die italienische Fachliteratur bekannt war, bezeugt – beispielsweise – seine Aufmerksamkeit auf den Holländer J. Fr. Gronovius (1611–1671), den Engländer J. Marsham (1602–1683) und die Franzosen D. Huet (1630–1721), J. Mabillon (1632–1707) und B. de Montfaucon (1655–1741). Vgl. dazu die capoversi 44, 58, 66, 1154, 1187, 1241, 1287, 1376, 1484 der *Scienza*

28. Vaihinger, *op. cit.*, 173

29. E.M. Cioran, *Die verfehlte Schöpfung*, Wien 1973, S. 92

1. Zur philosophischen Situation in Neapel um 1700 vgl. oben S. 59, die spätmittelalterlichen Gegensätze der „viae“ waren jedoch auch hier „zu bloßen Bezeichnungen herabgesunken“ (V. Rüfner, „Vicos geistige Wurzeln“ in ders., (Hg.), *G. Vico – Autobiographie* Brüssel 1948, Anhang S. 136f.). Auch in Neapel – zu der Zeit eine äußerst weltoffene Stadt, die um 1710 u.a. auch Shaftesbury anzog – hatten der Kartesianismus und der neue Atomismus Gassendis Eingang gefunden und wurden bereits sehr kritisch diskutiert; vgl. dazu E. Garin, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento – Prolusione al Congresso internazionale Vico-Venezia* 1978, S. 16

2. Zur Geschichte des Kartesianismus vor ca. 1700 vgl. G. Stolle, *Anleitung zur Historie*

Aber zunächst – Vicos Zeit war die Zeit einer gesamteuropäischen Wissenskrise. Vico lebte von 1668 bis 1744. Was die erwähnte Krise der Geschichtswissenschaft betrifft, so empfand man noch vor Ende des siebzehnten Jahrhunderts nur zu deutlich, daß das Wissen des Vergangenen schwankend, und daß alle modernen Historiker ihrer Sache nicht sicher waren. Die pragmatische Historie wollte vormals Livius an Beredsamkeit übertreffen, um Fürsten zu brauchbaren Politikern zu erziehen. Jetzt wurde die Frage nach der Wahrheit gestellt und die Folge war zunächst die Verzweiflung der Historiker: sie selbst verfielen dem pyrrhonismus historicus. Dieser Pyrrhonismus wurde geschürt durch die Philosophie der neuen Systematiker und neuen Metaphysiker. Zu dem Zweifel an der Möglichkeit der Geschichtswissenschaft gesellt sich hier die These ihrer Nutzlosigkeit. Der honnête homme der Kartesianer ‚braucht‘ die Geschichte nicht, braucht auch weder Griechisch noch Latein zu können, für Malebranche kann Wahrheit nur durch Meditation gewonnen werden, weil sie nichts Historisches sondern etwas Metaphysisches ist.⁶ In diesen Chor stimmen außer den Jansenisten auch die Freigeister und in Deutschland beispielsweise J.B. Mencken, der Sohn des Gründers der „Acta Eruditorum“ ein.⁷

Auch bezüglich der Geschichte der Geschichtsphilosophie ist die Zeit Vicos Krisenzeit. Die „große Krise in der Geschichte des historischen Bewußtseins“, von der Löwith spricht,⁸ drückt sich nicht nur in der Frage nach der Wissenschaftsfähigkeit des Fachs Geschichte aus, sondern gleichzeitig in denen nach dem Ursprung, Verlauf und Ende der rerum gestarum, nach ihrem Ziel und letztem Grund. Eine Zeit der geistigen Gärung liegt zwischen Bossuets „Discours“ (1681) und Voltaire’s „Essai“ (1756), dessen Teilstück „Nouveau plan d’une histoire de l’esprit humain“ schon vorher im „Mercure de France“ ebenfalls eine neue Wissenschaft ankündigt.

Ratio vicit, vetustas cessit – doch dies scheint nur so. Denn in den Jahren um 1700 war der Rationalismus Descartes’ schon kein Sieger mehr, und bei den Versuchen seiner Destruktion griff man auf Altes zurück. Auch dies ist ein Beispiel dafür, daß bei wachsender Veraltungsgeschwindigkeit die Chancen fürs Alte ebenfalls steigen. Die wissenschaftskritischen Tendenzen des Renaissance-Humanismus wurden ebenso wiederentdeckt wie die Argumente der da-

Nuova seconda Ed. Nicolini. Dazu die entsprechenden capoversi des „*Commento Storico alla seconda Scienza Nuova*“ Ed. Nicolini, Rom 1949

6. Zur Philosophie des „honnête homme“ vgl. M. Magendie, *La politesse mondaine et les théories de l’honnêteté en France 1630–1660*, Paris 1926; das Hauptwerk Malebranches: *De la recherche de la vérité*, 1674, dt. von A. Buchenau 1920²

7. Zur Grundlagenkrise der Historischen Wissenschaften nach dem Niedergang der pragmatischen Geschichtsschreibung vgl. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne – 1680–1715*, dt.: *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939, S. 55–80 „Vom Alten zum Modernen“.

8. Vgl. oben S. 29

mals ziemlich genau zweitausend Jahre alten Skepsistradition.⁹ Dabei kam es auch zu Koalitionen mit einem fideistischen¹⁰ Christentum. In besonderer Weise wurde Agrippa’s „*declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum*“ (1530) wieder aktuell. Sie wurde bis 1750 überall in Europa neu aufgelegt, zitiert, diskutiert und auch nachgeahmt.¹¹ Wichtiger als Agrippas allerdings extrem fideistische Konsequenzen (die einzig wissenschaftliche Tätigkeit ist für Agrippa die Bibelkunde) ist dabei die grundsätzliche Kritik menschlicher Wissenschaftsbefähigung, die Tatsache, daß Agrippa – der ja nicht nur Alchemie und Astrologie bekämpft, sondern auch die Scholastik und das calvinistische Verstandesdenken – ein Arsenal von skeptisch-kritischen Argumenten bereitstellt, das in variiert und vergrößerter Form dem neuen Dogmatismus entgegengehalten werden kann. Circa hundert Jahre nach Agrippa schien Galilei den Beweis angetreten zu haben, daß wenigstens die Naturwissenschaften sich der skeptischen Belagerung hätten entsetzen können. Seine „*Discorsi e dimostrazioni matematiche*“ konstituieren die Mechanik und die Lehre von den Ortsbewegungen als „*nuove scienze*“.¹² Trotz vieler Unterschiede, vor allem dem, daß Galilei wesentlich empiriefreudiger war als Descartes, verbindet beide doch die Überzeugung, daß nicht nur das menschliche Bild der Natur, sondern das Buch der Natur selbst in mathematischen Lettern geschrieben sei. Bei Galilei bedeutete dies einen Platonismus der Teilhabe, bei Descartes kann die Natur nicht regellos sein, weil Gott sie mit Vernunft geschaffen hat, und Erkenntnis ist möglich, weil Gott nicht täuschen kann. Die neue Wissenschaft der Mathematik-Physik konstituiert sich, indem sie sich auf eine Korrespondenztheorie der Wahrheit verläßt.

Jedoch: so wie der Humanismus an der aristotelischen Erkenntnistheorie des Mittelalters zweifelt, (vgl. oben S. 99) so zweifeln jetzt die „Pyrrhonisten“ nach Descartes¹³ an der zureichenden Begründung der neuen Physik. Die neue

9. An diese schon um 1650 beginnende Arbeit machten sich – gezwungenermaßen – auch diejenigen, die die Skepsis prinzipiell verneinten, z.B. M. Schoockius, *De Scepticismo, sive Libri Quattuor*, Groningen 1652. Schoockius führt den Skeptizismus auf das vorsokratische Denken zurück, behandelt die akademische und die pyrrhonische Skepsis, diskutiert Nikolaus von Kues, Sanches, Cornelius Agrippa und Gassendi.

10. Unter ‚Fideismus‘ soll hier nicht unbedingt der ‚Sprung in den Glauben‘ unter vollständigem Verzicht auf die Benutzung der eigenen Vernunft verstanden werden, sondern eine Haltung und Überzeugung, „that independent of faith sceptical doubts can be raised about any alleged knowledge claims“. Vgl. R. Popkin, *Hist. of Scept.*, XV

11. Vgl. E. Garin, *Vico e l’eredità...*, 22

12. 1638; dt.: *Untersuchungen und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissenszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend*, hg. von A. v. Oettingen, Darmstadt 1964

13. Die ‚Pyrrhonisten nach Descartes‘ bezeichnen keine geschlossene Gruppe und vertreten zumeist auch nicht die Skepsis des Pyrrhon von Elis in reiner Form. Die skeptischsten Gestalten sind hier zweifellos P. Bayle, P.-D. Huet und S. Sorbière, ein Schüler des de la Mothe le Vayer. Gassendi und Mersenne waren wie Sorbière Zeitgenossen Descartes’.

Physik baut auf bloßes Bewußtsein auf, was nicht schlimm wäre, würde sie die Mathematik nicht ontologisch gebrauchen. Das ganze kartesische System könnte eine subjektive Vision sein, und nicht ein wahres Bild der Wirklichkeit. Wenn auch Vico dieses betont (vgl. oben S. 76f.), so entnimmt er diesen Einwand ganz augenscheinlich den „objections“ gegen die kartesischen „Meditationes“, besonders denen Huets, Gassendis und Mersennes, welche letzteren Vico allerdings an keiner Stelle nennt.

1697 bis 1702 war in Rotterdam Bayle's „Dictionnaire historique et critique“ erschienen.¹⁴ Wiewohl die französische Ausgabe keinen speziellen Artikel über Descartes enthielt, war doch das ganze Werk zu einem großen Teil gegen ihn und seine Anhänger geschrieben. Der Skeptizismus Bayles stellte darüber hinaus alle Behauptungen aller Wissenschaften generell in Frage: die der Theologie und Metaphysik ebenso wie die der Mathematik und Naturwissenschaften. Bayle sieht klar, daß das Wiederaufleben der Skepsis nicht einfach darauf beruhte, daß z.B. Gassendi einen Auszug aus dem Werk des Sextus Empiricus in „De fine logicae“ (1658) veröffentlichte. Daß Sextus wieder bekannter wurde, obwohl er vorher so unbekannt war „als die Australländer“, beruht für ihn auf dem Wahrheitsanspruch des neuen Dogmatismus: „Der Kartesianismus legte die letzte Hand ans Werk; und kein guter Philosoph zweifelt mehr, daß die Skeptiker nicht Grund hätten, zu behaupten, daß die Eigenschaften der Körper, die unsere Sinne berühren, bloßer Schein sind“; die neue Philosophie bietet den Pyrrhonikern „Vorteile“, genauso wie ein wiederkehrender Arkesilaos den jetzigen Gottesgelehrten „viel fürchterlicher“ wäre als den Dogmatikern des alten Griechenlands. Es folgt ein Katalog bezweifelbarer theologischer und rationalistischer „Evidenzen“.¹⁵

E. Garin hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Zenon von Elea-Artikel im Bayle'schen Wörterbuch in seiner Bedeutung für das Vico-Verständnis nicht genug unterstrichen werden kann, zeigt dieser Artikel doch die extremen Konsequenzen radikaler Kritik der Wissensfundamente ebenso wie jenen Prozess, welcher der auf eine pythagoreisierende Ontologie fundierten Mathematik-Physik und der Geometrisierung des Materie-Raums gegenläufig ist, und der ausgehend von der „Idealität“ der Mathematik zu der Behauptung auch der Idealität der

ihre skeptisch bedeutsamen Einwürfe kennzeichnen weniger ihre eigene Philosophie; der Einwand Arnaulds wurde bald Gemeingut der skeptischen Fraktion.

14. Im folgenden hier zitiert nach der 4. Aufl., Amsterdam/Leiden 1730; dt. Ausgabe, gekürzt u. hg. von L.H. Jakob, Halle u. Leipzig 1797

15. Bayle, *Phil. Wörterbuch*, zit. dt. Ausg., Bd. II, Art. „Pyrrhon“, S. 455ff.; „Le Cartésianisme a mis la dernière main à l'oeuvre; personne parmi les bons philosophes ne doute plus, que les Sceptiques n'aient raison de soutenir que les qualités des corps, qui frappent nos sens, ne sont que des apparences“ (Bayle, *Dictionnaire* 1730⁴, Art. „Pyrrhon“, p. 732)

Physik, ja der Materie gelangt.¹⁶ „Man muß“ schreibt Bayle, „in Ansehung der Körper eben das zugeben, was die Mathematiker in Ansehung der Linien und Flächen lehren, wovon sie so viel schöne Sachen demonstrieren. Sie bekennen aufrichtig, daß eine Länge und Breite, ohne Tiefe, ein Ding sey, welches außer unserer Seele nicht bestehen kann. Wir können eben das von den dreien Ausmessungen sagen. Sie können nur allein in unserem Verstande Platz finden; sie können nur in den Gedanken (idealiter) da seyn“.¹⁷

Diesen Topos greift auch Vico auf. Die „neuen Wissenschaftler“ Galilei und Descartes sagen, „hanc eandem physicam ipsam esse naturam“, dagegen setzt er: „geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus“.¹⁸ Dazu paßt haargenau wieder Bayle, der im Artikel „Pyrrho“ seines Wörterbuchs Fiktionalismus mit Probabilismus und Skepsis bezüglich der Naturerkenntnis verbindet. „Wir müssen uns damit begnügen, daß man sich bemüht, wahrscheinliche Lehren zu finden und Erfahrungen zu sammeln: und ich bin fest versichert, daß es zu unserer Zeit sehr wenig gute Naturkundler (Physiciens, R.W.S.) giebt, die nicht überzeugt seyn sollten, daß die Natur eine unergründliche Tiefe sey, und dass ihre geheimen Triebfedern nur demjenigen bekannt sind, welcher sie gemacht, und regieret. Folglich sind alle Philosophen in dieser Absicht Akademiker und Pyrrhonisten.“¹⁹ Vico hat sich von der neuen Naturwissenschaft Galileis und Descartes' ganz abgewandt, doch sind seine diesbezüglichen Anschauungen mit denen Bayles nahezu identisch.

R. Popkin hat die Skeptiker zwischen Erasmus und der Zeit Descartes' in destruktive und konstruktive²⁰ eingeteilt. Nach dieser Einteilung gehören zu

16. E. Garin, *Vico e l'eredità...*, 17f.

17. Bayle, *Wörterbuch* Bd. II, Art. „Zenon (v. Elea)“, S. 916; „Il faut reconnoître à l'égard du corps, ce que les Mathématiciens reconnoissent à l'égard des lignes & des superficies, dont ils démontrent tant de belles choses. Ils avouent de bonne foi qu'une longueur & largeur sans profondeur, sont des choses qui ne peuvent exister hors de notre ame. Disons-en autant des trois dimensions. Elles ne sauroient trouver de place, que dans notre esprit; elles ne peuvent exister qu' idéalement“, Bayle, *op. cit.*, Art. „Zenon (d'Elée)“, p. 540

18. *OPERE* I, S. 85

VOM WESEN UND WEG, Darmstadt 1963, S. 39; 41

19. Bayle, *Wörterbuch* Bd. II, Art. „Pyrrhon“, S. 456; „Il nous doit suffire qu'on s'exerce à chercher des Hypotheses probables, & à recueillir des Expériences, & je suis fort assuré qu'il y a trèspeu de bons Physiciens dans notre siècle, qui ne se soient convaincus que la nature est un abîme impénétrable, & que les ressorts ne sont connus qu'à celui qui les a faits, & qui les dirige. Ainsi tous ces Philosophes sont à cet égard Académiciens & Pyrrhoniens“ (Bayle, *Dictionnaire* 1730⁴, Art. „Pyrrhon“, p. 732)

20. R. Popkin, *The History of Scepticism*, S. 130f.; vgl. auch ders., „Scepticism“ in: *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. P. Edwards, Bd. 7, London/New York 1967, S. 449ff.; ders., „Scepticism, Theology and the Scientific Revolution in the Seventeenth Century“ in: I. Lakatos/A. Musgrave (Hgg.), *Problems in the Philosophy of Science*, Amsterdam 1968, S. 1-28

den ersteren Agrippa und Montaigne einschließlich seiner Schüler – ihnen geriet alle Wissenschaft unter ihren Verdacht. Zu den letzteren gehören Sanchez, Mersenne, Gassendi und die Gassendisten. Aus den Untersuchungen Popkins ergibt sich, daß sich in der Geschichte der Skepsis seit dem späten Mittelalter der von ihm so genannte „gemäßigte“ und „konstruktive“ Skeptizismus vom christlichen Glauben her legitimiert und eine bedeutende Rolle auch in der Gegenreformation spielt. Der „pyrrhonisme chrestienne“ baut auf die gefallene Natur des Menschen auf und versucht trotzdem Wissenschaft. Bei den Versuchen derartiger Wissenschaftsbegründung konnte entweder der Wille zur Wissenschaft, ein zusätzlicher Fideismus oder auch die generell skeptische Einstellung überwiegen. Wissenschaftliche Skepsis „in Gott“ war sicherer und damals auch tunlicher als die Skepsis Pyrrhos und Timons, sie bedeutete eine ‚via media‘ ähnlich derjenigen Gassendis und Mersennes, die zwischen vollständigem Zweifel und Dogmatismus den Mittelweg suchten.

Im Gegensatz dazu sind die ‚großen Begründer‘ der neuzeitlichen Wissenschaft durchgehend überhaupt nicht Skeptiker gewesen. Daran ändert auch die erste Meditation Descartes‘ nichts, die von traditionellen Dogmatikern und neuen Skeptikern unisono als Höhepunkt der ganzen Skepsistradition empfunden wurde. Der kartesische Zweifel wollte „methodisch“ sein und blieb es auch. Auch Fiktionalismus und Probabilismus hatten bei den großen Systematikern keine Chance, auch diese Wissenschaftsanschauungen hatten vielmehr ihren – allerdings nicht immer sicheren – Ort in der christlichen Wissenschaftsdiskussion.²¹

Die neuen Wissenschaftler setzten die ‚Wahrheit‘ gegen die ‚Fiktion‘ und verbannten das bloß ‚Wahrscheinliche‘ aus der Philosophie. Indem sie sich

21. Vgl. dazu B. Nelson, *Der Ursprung der Moderne*, Ffm 1977, S. 102: „Kopernikus, Galilei, Descartes, Pascal und viele andere erstrangige Innovatoren der neuzeitlichen Revolution in Wissenschaft und Philosophie erhielten ihre Ausbildung in Bereichen katholischer Kultur“. Sie waren keine „Krypto-Freidenker oder Skeptiker“. „Ihre Feindschaft galt vielmehr einem Komplex von Ansichten, die die Unterstützung ihrer eigenen Lehrer genossen und unter den Führern des religiösen Establishments ihrer Zeit vorherrschten, darunter Kardinal Bellarmin und Papst Urban VIII., den Hauptgegnern Galileis“. „Das fest verschanzte Ideengeflecht, das sie zu zerschlagen hofften, ruhte auf zwei Gruppen von Perspektiven, die man erst heute sorgfältig zu unterscheiden beginnt: a) der fiktionalistischen Auffassung der ‚Hypothesen, die die Erscheinungen retten‘, ... b) den probabilistischen Lehren von der Meinung, die sich unter den scholastischen Lehrern der Logik und den Moralphilosophen des 16. und 17. Jahrhunderts eines nahezu unangefochtenen Einflusses erfreuten“. „Gegen diese Auffassungen stellten die Pioniere ihre Überzeugung, objektive und innere Gewißheit seien die unerläßlichen Merkmale von Wissenschaft, wahrer Philosophie und echten Glaubens. Kopernikus und Kepler richteten ihre Kampfansagen hauptsächlich gegen den Fiktionalismus, Descartes und Pascal schossen ihre Speere vor allem auf den Probabilismus. Galilei zielte mit seinen Pfeilen auf beide Traditionen“. (S. 102f.)

selbst die Kompetenz zubilligten, die Frage zu beantworten, was Wahrheit sei, gerieten sie in Konkurrenz mit der Theologie. Nur absoluter Zweifel und absoluter Wahrheitsanspruch werden der Theologie gefährlich; gemäßigter Zweifel, Fiktionalismus und Probabilismus hingegen können mit ihr vereinbart werden. Dies deutet Bayle an, wenn er – über den Pyrrhonismus – schreibt, er sei der „heiligen Wissenschaft sehr gefährlich, ob er es gleich weder in der Naturlehre, noch für den Staat“ sei.²²

Diese Umstände veranlassen B. Nelson zu der Vermutung, die neuzeitliche Trennung von Theologie und Wissenschaft sei fast ausschließlich auf den Angriff auf das christliche Wahrheitsmonopol zurückzuführen. Bei Einklammerung dieses Anspruchs auf seiten der Wissenschaftler wäre in der Tat von der Theologie her alles erlaubt gewesen.²³

Es gilt, diesen Problemstand zu berücksichtigen, will man das Verhältnis Vicos zu Descartes und Vicos Wissenschaftsvorstellungen richtig einschätzen. Vicos Humanismus erscheint dann weder als nur ‚literarischer‘, noch als einfach ‚verspäteter‘ Humanismus, sondern als ein skeptischer Humanismus christlicher Prägung und als eine zeitbegründete und zeitgemäße Antwort auf die neue Philosophie besonders des Descartes. In „De Antiquissima“ bekämpft Vico den neuen „Dogmatismus“ Descartes‘ mit den Argumenten der neuen Skeptiker, die Skeptiker selbst werden in einem nur sehr kurzen Abschnitt mit dem Hinweis auf Gott in die Schranken gewiesen, „den wir Christen bekennen“.²⁴ Die Skepsis, die auf die Endlichkeit des menschlichen Wissens verweist, ist bei Vico erlaubt, die Skepsis, die „weder dieses noch jenes lehrt“, nicht.

Den Pyrrhonismus der Spätantike hat Vico als Korrelat ethisch-politischen Verfalls betrachtet, er bedeutete ihm ‚Barbarei der Reflexion‘. Auch die Skepsis der Mittleren Akademie wird in der hier einschlägigen Stelle der ersten Auflagen der *Scienza Nuova* kritisch beurteilt.²⁵ Doch verdeckt die „Verteidigung des historischen Faktums gegen den Skeptizismus“, außer daß sie Vicos Wissenschaftswillen zeigt, gerade die Tradition jener Skepsisdiskussion, deren Autoren für Vico immer Vorbilder waren: vom platonisch-sokratischen Wissen des Nicht-

22. Stellenangabe vgl. oben Anm. 19

23. B. Nelson, *op. cit.*, S. 105 „Die Pioniere hätten sich viel Leid ersparen können, wenn sie bereit zur Übernahme der Kompromiß-Alternative fiktionalistischer und probabilistischer Theorie der Naturerkenntnis gewesen wären, die ihnen von traditionell eingestellten Glaubenswächtern...nahe gelegt wurde“

24. *OPERE I*, S. 141

WEISHEIT ITALER, S. 154

25. *OPERE IV* § 1363f. Nicolini stellt im Kommentar zu Recht heraus, daß die eingängige und auch zutreffende These (der ethisch-politische Verfall ist in der Antike die Kehrseite des theoretisch-skeptischen Fortschritts) historisch von Vico falsch belegt wird. Karneades philosophiert historisch nicht vor Arkesilaos, sondern umgekehrt, und Pyrrho ist nicht der Schlußpunkt, sondern der älteste der drei.

wissens führt über die Mittlere Akademie (Arkesilaos, Karneades) ein direkter Weg zu Cicero, und dann zu Augustin. Obwohl Augustinus sich kurz nach seiner Bekehrung zum Christentum von der ‚alten‘ Philosophie und so auch von der Skepsis lossagte (Contra Academicos, 386 n.Chr.), weil wer keine erkennbare Wahrheit hat, auch nicht weise und glücklich sein kann, blieb er doch beeindruckt von der Skepsis Ciceros und der Mittleren Akademie.²⁶ In der Renaissance dann erwachte das Interesse für die Schriften des Sextus und Ciceros „De Academica“. Eine Bemerkung Vicos über Thomas Stanley zeigt, daß er dessen „History of Philosophy“ (1655-1662; lat. Ed. Leclerc, Leipzig 1722) gründlich gekannt hat;²⁷ die englische Ausgabe enthielt eine vollständige Übersetzung der Pyrrhoniarum Hypotyposes des Sextus, die ein Jahrhundert zuvor schon Stephanus (Enri Estiennes) ins Lateinische übertragen hatte (Paris 1562). Nachweisbar kannte Vico auch Thomas Baker's „Reflections upon Learning“ (London 1708⁴), ein skeptisches Werk, welches sich auf Agrippa zurückbezieht, und dessen französische Version (Traité de l'incertitude des sciences, Paris 1714) Vico in der Scienza Nuova zitiert.²⁸

Zur Charakterisierung Bakers im Blick auf Vico sind weniger die Bemerkungen J. Roger's von Wert, daß das einzige Ziel Bakers die Degradierung der Wissenschaft zum Nutzen des Glaubens gewesen sei, und daß er den auch von Vico geschätzten Newton mit der Theologie zusammenbringen wollte,²⁹ als vielmehr, daß Teile des Buchs in der englischen Fassung des Bayle'schen Wörterbuchs den Descartes-Artikel ausmachen. In knappen Worten wird hier – u.a. – das Problem des Arnoldischen Zirkels vorgetragen und Baker formuliert gegen Descartes: „So the way of supposing seems to be more rational than that of doubting“.³⁰ Auch bei Baker findet sich der Wille zum Fiktiven und Probabilistischen, Ablehnung sowohl des Dogmatismus als auch der schrankenlosen Skepsis, bei gleichzeitiger Beibehaltung des christlichen Glaubens und Hinwendung zur Empirie.

Es ist oben bereits darauf hingewiesen worden, daß Vico nicht zuvörderst den praktischen Nutzen von Wissenschaft diskutiert, sondern vor allem das Problem ihrer philosophischen Begründung; das Grundproblem der Wissenschaft ist für Vico das Problem der richtigen Metaphysik. Das Problem der

richtigen Metaphysik löst sich aber nicht durch den Entscheid für eine alte oder eine neue Form der Wissenschaft. Descartes hebt bei seiner Wissenschaftsbegründung beim Subjekt an und seine Wende zum Ich ist in der Tat der Schritt in die Neuzeit; aber mit seinen theologischen Stützkonstruktionen fällt er zurück in die alte Metaphysik. Bei Vico prävaliert von vorne herein eine spezielle Form der alten Metaphysik, aber indem sie das Erfahrungswissen protegirt, und fiktionalistische und probabilistische Wissenschaft zuläßt, stützt sie Tendenzen, die später zum Eigentlichen neuzeitlicher Wissenschaft gezählt werden.

Quer dazu aber ist festzustellen, daß in der Wissenschaftsgeschichte lange Zeit Ansätze kartesianischer Art zum Zuge kamen. Dies erscheint zunächst paradox und bedürfte eigentlich einer eingehenden wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchung. Doch verständlich wird die Struktur dieses Prozesses schon, wenn man sich vorstellt, daß es zu einem theologie-unabhängigen Fiktionalismus beispielsweise erst kommen konnte, nachdem die Wissenschaft auf die theologischen Argumente überhaupt verzichtete, und daß es der Idee der ‚subjektiven und objektiven‘ Wahrheit bedurfte, um von ihr in Richtung des Fiktionalismus und Probabilismus wieder abrücken zu können.³¹

Die Parallele etwa zwischen der Vico zeitgenössischen Descartes-Kritik und den phänomenalistischen und konventionalistischen Wissenschaftsanschauungen des zwanzigsten Jahrhunderts ist unübersehbar, doch hatte die erkenntnistheoretische Wissenschaftsskepsis bei Vico einen noch theologischen Sinn: Hauptziel war die Wahrung des theologischen status quo. Unter dem Gesichtspunkt der Letztbegründung menschlicher Wissenschaft ist Vico – mit Begriffen von W. Robertson Smith – der bewahrende ‚Priester‘, Descartes jedoch der ‚Prophet‘ der Veränderung.³² Beide wollen allerdings die Erneuerung der Wissenschaft, beide gehen sogar gleichermaßen zunächst vom Subjekt aus. Bei Vico jedoch wird menschliche Subjektivität und das darauf beruhende Wissen durch die geschöpfliche Abhängigkeit zu dem definiert, der alles geschaffen hat und deshalb zuerst wahre Wissenschaft besitzt. Das Muster des göttlichen Wissens ist darum

26. Vgl. zur Skepsis-Diskussion Augustins A. Schöpf, *Augustinus*, Freiburg/München 1970, 26-28 „Krise und Zuwendung zur Skepsis“ und 46f. „Die Widerlegung der Skepsis“, zahlreiche Lit.-Angaben im bibliographischen Anhang.

27. *OPERE IV* §§ 1142; 1249

28. Und zwar verschämt verdeckt als Werk eines „autor anonimo inglese“ *OPERE IV* §§ 442, 466 (fehlt in der dt. Ausg.)

29. J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XIIIe siècle*, Paris 1963, 241

30. Vgl. Th. Baker, Art. „*Cartes (RenéDes)*“ in: Bayle, *Dictionary*, Engl. Ed., London 1734–40 (Zitat nach Popkin, *The History of Scept.*, S. 210, weil kaum zugänglich)

31. Die Beantwortung der Frage des ‚historischen Bedürfnisses‘ ist zumeist abhängig von der Verteidigung der (hier säkularen) Zukunft bzw. der (hier theologischen) Vergangenheit, in der alles (hier die ‚neuzeitliche‘ Wissenschaft) schon da war. Im Sinne der Verteidigung der theologischen Vergangenheit schreibt P. Duhem beispielsweise: „Kepler und Galilei zum Trotz glauben wir heute mit Osiander und Bellarmine, daß die Hypothesen der Physik nur mathematische Hilfsmittel zur Rettung der Erscheinungen sind“ (P. Duhem, *Sozein ta phainomena*, Paris 1908, 136) und folgerichtig verlegt er in den „*Etudes sur Léonard de Vinci*“ (Paris 1906–13, Bd. II, 412) die Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft in das Jahr 1277, in dem der Bischof von Paris Etienne Tempier bes. durch die Zurückweisung der realistischen natürlichen Theologie faktisch die fiktionalistische Auffassung von Theorie unterstützte. Vgl. dazu Nelson, *op. cit.* 107-111

32. Vgl. W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, Darmstadt 1907

konstitutiv auch für die Idee des menschlichen Wissens, und deshalb können wir nur erkennen, was wir aus uns selbst hervorgebracht haben.

Vicos Erkenntnismetaphysik ist eingeständenermaßen christliche Metaphysik und eine Metaphysik menschlicher Bescheidenheit und Beschränkung. Dies erhellt am besten aus der „Conclusio“ von De Antiquissima:

„Habes“, schreibt Vico hier, „metaphysicam humana imbecillitate dignam, quae homini neque omnia vera permittat, neque omnia neget, sed aliqua; Christianae pietati commodam, quae verum divinum ab humano discernat, neque humanam scientiam divinae, sed divinam humanae regulam proponat; experimentalis physicae, quae nunc cum ingenti humani generis fructu excolitur, ancillantem; utpote ex qua id pro vero in natura habeamus, cuius quid simile per experimenta faciamus“.³³

So 1710. Die Scienza Nuova hat später an dieser Grundlage überhaupt nichts geändert. Auch die Geschichtsphilosophie konstituiert sich aus der Verbindung von Konstruktion und Empirie. Aber das Wissen der Geschichte erscheint jetzt als ‚wahrer‘ als das der wie auch immer begriffenen Naturwissenschaft. In der Scienza Nuova hält sich der menschliche Geist seine Schöpfungen vor Augen, und er erzählt mit deren Geschichte zugleich seine eigene. Nirgends aber kann es „größere Gewißheit für die Geschichte geben als da, wo der, der die Dinge schafft, sie auch erzählt“.³⁴

Mit dieser Formulierung will Vico anzeigen, daß wenigstens auf einem Gebiet menschlicher Wissenschaft, auf dem der Geschichte, den skeptischen Einwürfen entgegengetreten werden kann, dann nämlich, wenn diese Wissenschaft sich auf das vichianisch begriffene verum/factum-Prinzip aufbaut. So besehen könnte es wohl scheinen, daß Vicos Wissenschaftsbegriff einen nur umgedrehten Kartesianismus bedeutet: was bei Descartes als wahr und gewiß erscheint, erscheint bei Vico als wahrscheinlich, und umgekehrt; und die Verabschiedung der Mathematik-Physik zugunsten der Geschichtswissenschaft beruhte so auf der Heranziehung eines nur anderen Wahrheitskriteriums, eines Wahrheitskriteriums, welches zur Ermöglichung der Geschichtswissenschaft ebenso nötig ist wie das kartesianische zur Ermöglichung der Naturwissenschaft. In der Tat war es damals ‚an der Zeit‘, die historischen Wissenschaften dem kartesianischen Verdikt gegenüber zu verteidigen.

Aber Vico hat weder die Trennung der Wissenschaften intendiert, noch gehört er zu denen, die die Geisteswissenschaften mit einem Ausschließlichkeitsanspruch versehen. Die Scienza Nuova ist das Gegenstück zur Naturwissenschaft Descartes', aber noch mehr als dies ist sie die beispielhafte Anwendung eines Wahrheitsprinzips, dessen Anwendung im Bereich der Naturwissenschaft

33. OPERE I, S. 191

34. Vgl. oben S. 88 Anm. 17

– mit Abstrichen – doch möglich und hier auch nützlich ist. Neben dem verum/factum-Satz ist die Idee der Verbindung von philosophischer Konstruktion und Erfahrung der Hauptgegenstand der vichianischen Philosophie.

Nur ist diese Verbindung eben letztlich nicht ‚systematisch‘ begründet, dann wenigstens nicht, wenn man unter systematischer Philosophie mehr verstehen will als eine geordnete Darstellung des Wissens. Falls man nicht – wie dies geschehen ist – der vichianischen Philosophie eine „Vernunftmethode“³⁵ im Sinne der idealistischen Systeme vindizieren will, ist man auf die Vico noch zeitgenössischen Systembegriffe verwiesen. Im Rückblick auf diese für ihn gerade vergangene Zeit hat D'Alembert in der „Encyclopedie“ das wissenschaftliche System als eine Anordnung von Teilen definiert, die sich nicht nur „gegenseitig stützen“, sondern aus einem einzigen Grundprinzip „erklärt“ werden müssen. „Dreierlei Prinzipien“ werden typologisch vorgeführt, aus denen „dreierlei Systeme“ folgen sollen: die einen sind „allgemeine und abstrakte Grundsätze“ – aus ihnen ergeben sich die „abstrakten Systeme“ des Descartes, Malebranches und Leibnizens; der zweiten Art sind „Mutmaßungen“ – auf ihnen beruht das System der „Hypothesen“; die Prinzipien dritter Art sind „Tatsachen“, welche die Erfahrung gesammelt, erforscht und festgelegt hat – der Frühpositivist D'Alembert nennt die darauf beruhenden Systeme die „wahren Systeme“.³⁶

In seiner „Autobiographie“ hat auch Vico „alles göttliche und menschliche Wissen in einem Prinzip vereinigen“ wollen,³⁷ aber das ganz metamethodologische verum/factum-Prinzip betrifft allein die Bestidee der Wahrheit und ist nicht – im kartesischen Sinne – gleichzeitig der erste materiale Baustein für

35. So etwa H. Viechtbauer, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*, München 1977, S. 68 u. 73ff.; vgl. auch St. Otto, „Die Geschichtsphilosophie Vicos“ in: *Phil. Rdschau* 25 (1978) 248f.

36. „Système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un état où elles se soutiennent toutes mutuellement, & où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres s'appellent principes, & le système est d'autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre: il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul.... On peut remarquer, dans les ouvrages des philosophes trois sortes de principes, d'où se forment trois sortes de systèmes. Les uns sont des maximes générales ou abstraites.... Les principes de la seconde espèce sont des suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne sauroit d'ailleurs rendre raison.... Les troisièmes principes sont des faits que l'expérience a recueillis, qu'elle a consultés & constatés.... Conséquemment à cela, j'appellerai systèmes abstraits ceux qui ne portent que sur systèmes (Druckfehler, gemeint ist: principes, R.W.S.) abstrait; hypothèses, ceux qui n'ont que des suppositions pour fondement; & vrais systèmes, ceux qui ne s'appuyent que sur des faits bien prouvés“. Aus: *Encyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts Et Des Métiers*, Tome Quinzième, Neufchâtel 1765, Art. „Système“ S. 777; dt. (gekürzt) in: M. Naumann (Hg), *Artikel aus der von Diderot und D'Alembert herausgegebenen Enzyklopädie*, Ffm 1972, S. 963-965

37. OPERE V, S. 31

AUTOBIOGRAPHIE Ed. Rüfner, 66

ein System der Wirklichkeitserkenntnis. Wendet man die System-Typologie D'Alemberts auf Vico an, so zeigt sich, daß in dessen Philosophie alle drei System-Ideen ihren Niederschlag gefunden haben. Neben den Momenten der philosophischen Konstruktion und der Erfahrung behauptet Vico auch „allgemeine und abstrakte Grundsätze“. Es sind dies einerseits „gewisse ewige Wahrheiten in unserem Geist, die wir nicht verkennen und verleugnen können, und die folglich nicht uns entstammen“.³⁸ Diese Formulierung bezeugt den vichianischen Restplatonismus besser als die vielen Behauptungen, Platoniker zu sein. Zum anderen sind da die unverzichtbaren „göttlichen“ (theologischen) Beweise, oder besser Grundsätze; indem „unsere Wissenschaft“ mit ihnen übereinstimmt, ist sie „bestärkt und bestätigt“.³⁹ Wer aber eine Wissenschaft der Geschichte verfassen will, kommt mit den theologischen Grundsätzen allein nicht aus. Ein philosophischer Entwurf, ein logisches Konzept der „*storia ideale eterna*“ wird entworfen, welches einerseits mit den theologischen Voraussetzungen kompatibel, und andererseits durch die ‚Tatsachen‘-Forschung der Philologie erhärtet werden soll.⁴⁰

Vico mißtraut allen Wissenschaftsbegründungen aus einem Prinzip, eine systematische Deduktion und Vermittlung der theologischen, philosophischen und philologischen Grundsätze erscheint ihm nicht möglich. Das Wissen des gefallen Menschen bleibt Stückwerk, ein bloßes „Zusammensuchen“ (andar raccogliendo) und „Abwägen“ (pensare), prinzipiell abständig vom „deutlich Kennen“ oder „Erkennen“ Gottes.⁴¹

Diejenige Philosophie nun, welche den Zwang des ‚Zusammensuchens‘ in die Chance des ‚Auswählens‘ wenigstens verwandelt, heißt ‚eklektische‘ Philosophie. Die Philosophie der Eklektiker – welche nach J.G. Walch nicht mit den „miscelliones“ verwechselt werden dürfen,⁴² die „alles unter einander“

38. OPERE IV § 1183

„Sono nella nostra mente certe eterne verità, le quali non possiamo sconoscere e rinnegare, e'n conseguenza che non sono da noi“ (In der S.N. von 1744 findet sich dieser passus nicht mehr)

39. OPERE IV § 343ff. (NWA 135ff.)

„Per tutto ciò, entro la contemplazione di essa provvidenza infinita ed eterna questa Scienza ritruova certe divine pruove, con le quali si conferma e dimostra“

40. *Ebda* „Questi sublimi pruove teologiche naturali ci saran confermate con le seguenti spezie de pruove logiche“ (§ 346); „Le quali pruove filologiche servono per farci vedere di fatto le cose meditate in idea“ (§ 359)

41. DE ANTIQUISSIMA, OPERE I, S. 131

WEISHEIT ITALER, S. 147

42. J.G. Walch, *Phil. Lex.*, Leipzig 1740, Art. „*Eclectische Philosophie*“, S. 599; Dazu W.T. Krug ca. neunzig Jahre später: „Allein das bloße *Auswählen* kann hier nicht helfen. Denn wie soll die Auswahl getroffen werden? Nach Willkür oder nach Gutdünken? Das heißt nicht philosophieren. Nach Principien? Dann wird man entweder ein fremdes... System annehmen oder ein eigenes erbauen müssen“. (*All. Handwörterbuch der phil.*

mischen, wohingegen ein „rechtschaffener Eklektiker mit einem *judicio* versehen ist“ – blieb nach dem Zeugnis Diderots „bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts vergessen“.⁴³

Die Gründe für ihr Wiederaufleben sind die gleichen wie jene für das Wiedererwachen der Wissenschaftsskepsis. Skepsis und Eklektik sind die notwendige Reaktion auf die wachsende Verwirklichung der Systemidee: „man baute Systeme“ schreibt Diderot, „und der Streit um sie deckte bald ihre starken und schwachen Seiten auf: so empfand man die Unmöglichkeit, irgendein System ganz anzuerkennen oder ganz abzulehnen“.⁴⁴

Da heißt es sammeln, worauf man sich – aus den verschiedensten Gründen – verlassen kann. Diderot kennt einen nur Tatsachen anhäufenden Eklektizismus und einen „systematischen“, „der sich damit beschäftigt, die bekannten Wahrheiten miteinander zu vergleichen und die gegebenen Tatsachen zu kombinieren, um daraus entweder die Erklärung einer Erscheinung oder die Ahnung einer Erfahrung abzuleiten“.⁴⁵ Ganz in diesem Sinne versucht Vico, die theologischen Prinzipien mit dem philosophischen Entwurf und den empirischen Ergebnissen zur Deckung zu bringen. So fällt bei Vico mit einer ‚konstruktiven Wissenschaftsskepsis‘ ein ‚systematischer Eklektizismus‘ zusammen, ‚Systemdenken‘ und ‚Problemdenken‘ halten sich im Blick auf die christlich begriffene ‚Endlichkeit‘ alles menschlichen Wissens in der Schweben. In dem Kapitel „Von der Methode“ der *Scienza Nuova* bringt Vico, nachdem er seine theo-

Wissenschaften, Leipzig 1827, Bd. I, S. 628); letzteres nennt Diderot bereits das Erbauen einer „besonderen Hausphilosophie, weil das Bestreben des Eklektikers dahin geht, weniger der Erzieher der Menschheit zu sein als ihr Schüler“ (*Encyclopédie*, zit. Ausg. Vol. V, Art. „*Eclectisme*“, S. 270); mit dem Ausdruck „une philosophie particuliere & domestique“ bezieht Diderot sich augenscheinlich auf die „home philosophy“ Shaftesbury's, die dieser der Skepsis immer freundliche Ästhetiker kurz vor seinem Tod in Neapel 1711 ausarbeitete, und die E. Garin seinerseits mit Vico in Zusammenhang bringt: „Era una concezione.... analoga...; Vico, certo, in più punti ebbe altro respiro: seppa affrontare, forse con minore grazia, sempre con profondità maggiore, le grandi questioni dei fondamenti della scienza, e del senso dell'uomo e della storia“ (E. Garin, *Vico e l'eredità...*, 27f.)

43. Diderot, *op. cit.*, 283 „L'Eclecticisme, cette philosophie si raisonnable, qui avoit été pratiquée par les premiers génies long-temps avant que d'avoir un nom, demeura dans l'oubli jusqu'à la fin du seizieme siecle“

44. *Ebda* „on argumenta, on bâtit des systemes, dont la dispute découvrit bien-tôt le fort & le foible: ce fut alors qu'on sentit l'impossibilité & d'en admettre & d'en rejeter aucun entier“

45. *Op. cit.*, 284 „D'où l'on voit qu'il y a deux sortes d'Eclectisme; l'un expérimental, qui consiste à rassembler les vérités connues & les faits donnés, & à en augmenter le nombre par l'étude de la nature; l'autre systématique, qui s'occupe à comparer entr'elles les vérités connues & à combiner les faits donnés pour en tirer ou l'explication d'un phénomène, ou l'idée d'une expérience. L'Eclectisme expérimental est le partage des hommes laborieux, l'Eclectisme systématique est celui des hommes de génie“

logischen, philosophischen und philologischen „Beweise“ erörtert hat, seinen kombinierten Ansatz mit den „Grenzen der menschlichen Vernunft“ in Zusammenhang. „Und wer sich ihnen entziehen will“, schreibt er zuletzt, „der sehe zu, daß er sich nicht der Menschheit überhaupt entziehe“.⁴⁶

46. OPERE IV § 360 (NWA 142)

„questi deon esser i confini dell'umana ragione. E chiunque se ne voglia trar fuori, egli veda di non trarsi fuori da tutta l'umanità“

Anhang:

ZUR GESCHICHTSPHILOSOPHIE HEGELS

I. VON VICO ZU HEGEL. MEHRERE ZWISCHENBEMERKUNGEN

1. Über Vico, über Skepsis, und über die zentrale These der Geschichtsphilosophie

Die Geschichtsphilosophie Vicos endete – zuletzt – aporetisch. Das heißt: trotz mancher Komponenten, die auf manche Grundüberzeugungen deuteten, und trotz mancher Ansätze, die in späteren Philosophien zu einheitlichen in sich geschlossenen Geschichtsdeutungen wirklich auch führten, bleibt der vichianische Gedankenkomplex selbst ein Torso, den als vollendetes System sich vorzustellen, Schwierigkeiten macht¹.

Vico hat die Aporien der Geschichtsphilosophie sich selbst nicht zugerechnet, auch nicht der geschichtlichen Situation seiner Zeit und dem Stand der damaligen Wissenschaft. Derart die Disziplin Geschichtsphilosophie entschuldigende Thesen blieben der späteren Zeit vorbehalten. Bei Vico bleiben die Aporien und die geschichtsphilosophische Skepsis.

Doch diese Aporien und diese Skepsis – künftig sollten sie nicht mehr sein. Sie durften nicht sein und sie sollten nicht bleiben, weil sie weniger als Momente grundlegender Klärungsversuche verstanden wurden denn als Hemmschuh einer Entwicklung, deren Devisen die menschliche ‚Autonomie‘ und der ‚Fortschritt‘ waren. Von der Warte dieser Ansprüche her schien die vichianische Philosophie wenigstens unklar zu sein, eine frühe, noch in ersten Versuchen gefangene Geschichtsphilosophie, ein tentatives Unternehmen, eine Geschichtsphilosophie bestenfalls in der Möglichkeitsform. Es schien statthaft, beim Versuch der verwirklichenden Entwicklung einzelner brauchbarer Elemente auf das andere zu verzichten. Die noch durchaus theologische Redeweise Vicos ließ seine Philosophie als Zwischenstation erscheinen, der Tenor der Späteren aber war der: es muß über solche Philosophien hinausgegangen werden.

1. Zu Vicos Skepsis bezüglich der materialen Geschichtsphilosophie vgl. oben bes. S. 57f., bezüglich der theoretischen Geschichtsphilosophie S. 138ff.

Das christlich-abendländische Geschichtsdenken ist von der Überzeugung ausgegangen, daß Gott der Herr der Geschichte ist, und nicht nur die Heilsgeschichte, sondern ebenso die ‚Geschichte der Völker‘, die ‚wirkliche‘ Geschichte galten als das Werk der Vorsehung. Die neuzeitliche Defizienzerfahrung am theologischen Weltbild hatte die aufsteigende Geschichtsphilosophie nicht zur geschichtsphilosophischen Skepsis gebracht, sondern zur emphatischen Veränderung nur der bis dahin theologischen Vorzeichen. Die Frage nach dem verantwortlichen Täter der Geschichte wurde angesichts der Erschütterung der geschichtstheologischen Vorstellungen nicht eigentlich gestellt, sondern lieber gleich beantwortet. Die grundsätzliche Frage nach dem Geschichtssubjekt trat hinter die Frage zurück, *wie* der Mensch die Geschichte machen könne, später dann hinter die Frage, wie eine Philosophie der menschlichen Autonomie konzipiert werden müsse, ohne daß damit Gott gänzlich verabschiedet wäre, ebenso wie der Einfluß der Natur.

In diesen Zusammenhang gehören alle Theoreme vom zurückgezogenen Gott und vom Menschen als natürlich behindertem Kind²; diese Theoreme entlasten die Autonomie-These von ihrer Radikalität und sind – innerhalb der Geschichtsphilosophie – nicht etwa als Ausdruck ‚objektiverer‘ Geschichtsbetrachtung zu verstehen, sondern einzig und allein als Verteidigungszüge gegenüber den Schwierigkeiten, die sich einstellen, wenn man – wie intendiert – nur auf den Menschen setzt.

Für seine Welt und für seine Geschichte soll der Mensch der Geschichtsphilosophie allein zuständig sein. Selbst wenn es Gott gibt, ist trotzdem die Geschichte die ureigenste Welt des Menschen, und sie bleibt es auch dann, wenn aufgrund von mancherlei Verhinderungen der Mensch das bewußte Subjekt der Geschichte erst künftig wird. Gerade die Vorstellung einer noch ausstehenden Vollstufe der menschlichen Täterschaft verhindert das grundsätzliche Fragen. Darum ist die Geschichte der Autonomieposition nicht nur die Geschichte der Ablösung der theologischen Auffassung, sondern sie stimmt mit dieser überein im Kampf gegen jede geschichtsphilosophische Skepsis.

Es ist philosophiehistorisch richtig, kennzeichnend und erhellend, in Vico den Inaugurator der Disziplin „Geschichtsphilosophie“ zu sehen. Aber dies ist die Frage: war die „Neue Wissenschaft“ der Geschichte der Anfang jener Ge-

2. Vgl. dazu O. Marquard, „Idealismus und Theodizee“, in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Ffm 1973, S. 52-65, bes. S. 62f.: „Freilich: ist dieses bürdenreiche Amt eines Täters und Lenkers der Welt am Ende nicht doch zu schwer für den Menschen? Der Idealismus hat dies befürchtet. Darum haben bereits die Philosophien Kants, Fichtes, Schellings sich nach Helfern umgesehen...bei dem, was gewissermaßen ‚unter‘ dem Menschen ist: nämlich bei der Natur. Und...bei dem, was gewissermaßen ‚über‘ dem Menschen liegt: also nun doch wieder bei Gott“. Diese Instanzen können sowohl als Rückversicherung als auch als Behinderungsgrund eingeführt werden, beide bedeuten jedenfalls Entlastung

schichtsphilosophie, die mit Hegel und Marx sich zu ihrer Vollstufe entwickelt? So sinnvoll es ist, solche Beziehungen herzustellen, so sinnvoll wäre es, auch diejenigen Philosophien zu thematisieren, die neben und nach der klassischen deutschen Geschichtsphilosophie nach Mensch und Geschichte fragen; einschlägige Beispiele wären Herder, Burckhardt und Dilthey. Auch Burckhardt war ein skeptischer Geschichtsphilosoph³, und Dilthey wandte sich gegen die „metaphysische Konstruktion...der Geschichte, welche das Mittelalter geschaffen“ und der Idealismus fortgesetzt hatte⁴. Vico ganz ähnlich standen beide in Opposition und Reaktion auf dogmatisch-totale Geschichtsdeutungen⁵. Aber auch sie haben die Frage nach Mensch und Geschichte in vichianischer Radikalität nicht gestellt. Es kam zu Pessimismus gegenüber dem „brillanten Narrenspiel“ der geschichtsphilosophischen „Hoffnung“⁶ und zur Mäßigung der geschichtsphilosophischen Vernunft zum „historischen Sinn“⁷. Abwendung und Beschwichtigung bedeuten Verneinung und grundsätzliche Bejahung, nicht aber grundsätzliches Fragen.

Ist Geschichtsphilosophie mit Skepsis vereinbar? Ist sie vielleicht nur noch als skeptische Geschichtsphilosophie möglich? Der Zusammenbruch der idealistischen Geschichtsmetaphysik legt eine Antwort auf diese Fragen ebenso nahe wie das Fortleben der materialistischen Geschichtsmetaphysik in der Gegenwart. Aber solche Inblicknahmen verstellen die hier eigentliche Frage. Es ist nicht schwierig, die genannten Systeme mit Skepsis zu betrachten. Schwierig ist es vielmehr, auch im System den Willen zum Problem zu bemerken, und eine etwaige Inkonsistenz dort könnte verstanden werden als Ausdruck eines Selbsteinwands. Solche Selbsteinwände gibt es bei Hegel genug.

3. Vgl. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen – Über geschichtliches Studium*, (= Ges. Werke Bd. IV), Basel/Stuttgart 1970, S. 7 „Wieweit ist nun das Resultat Skeptizismus? Gewiß hat der wahre Skeptizismus seine Stellung in einer Welt, wo Anfang und Ende unbekannt sind und die Mitte in ständiger Bewegung ist; denn die Aufbesserung von seiten der Religion bleibt hier auf sich beruhen“. Das betrifft auch die Aufbesserung von seiten der konstruierenden Geschichtsphilosophie

4. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (= Ges. Schriften Bd. 1, Stuttgart/Göttingen 1959⁴) S. 373

5. Vgl. Burckhardt, *op. cit.* S. 1f. „Wir verzichten...auf alles Systematische; wir machen keinen Anspruch auf ‚weltgeschichtliche Ideen‘, sondern begnügen uns mit Wahrnehmungen...wir geben vor allem keine Geschichtsphilosophie. Diese ist ein Kentaur, eine *contradictio in adjecto*; denn Geschichte, d.h. das Koordinieren ist Nichtphilosophie, und Philosophie, d.h. Subordinieren ist Nichtgeschichte“.

6. Burckhardt, *op. cit.* S. 126

7. Zu Diltheys Programm einer „Kritik der historischen Vernunft“ vgl. ders., *op. cit.* S. 116f.

2. Intention der Hegel-Thematisierung im Zusammenhang mit Vico; deutsche Vico-Rezeption bis ca. 1830; Gemeinsamkeiten zwischen Vico und Hegel.

Die Geschichtsphilosophie hat mit Vico begonnen, mit Hegel und Marx geht sie zuende. Sie geht dort zuende, weil dem ‚System‘ nichts hinzuzufügen war, auch und gerade in den Augen ihrer Gegner; so besehen war es kein gutes Ende. Aber was war es genau, was sich gerade durch seine Vollendung zu seinem Ende brachte?

Es war gerade nicht jene Geschichtsphilosophie, die Vico begonnen hatte, sondern eine andere, die gleichwohl mit ihr zusammenhing, eine Geschichtsphilosophie nämlich, die – anders, als die vichianische – auf die menschliche Freiheit setzte, die diese Freiheit zum Dogma erhob und sie durch das System rechtfertigen wollte. Die Rechtfertigung Gottes verwandelte sich in die Rechtfertigung des Menschen, der theologische Dogmatismus wurde durch den Dogmatismus der menschlichen Freiheit nur ersetzt, die Schwierigkeiten blieben. Es ist durchaus fraglich, ob der Idealismus die Aufklärung zur geschichtsphilosophischen Vernunft gebracht hat. Erreicht hat er jedenfalls, was er nicht wollte: er wollte die Geschichtsphilosophie zur universalen Philosophie des Menschen erheben, und erreicht hat er, die Disziplin Geschichtsphilosophie unüberbietbar verdächtig zu machen und schließlich zu ruinieren. Der Alleinvertretungsanspruch in Sachen Geschichtsphilosophie ließ jeden anderen Ansatz nur ‚auch eine Philosophie der Geschichte‘ sein. Im Blick zurück auf Vico jedoch erscheint der unaufhaltsame Aufstieg der Autonomieposition als Verfallsgeschichte eines kritischen Ansatzes. Da kann man die Frage stellen, was denn die frühe Geschichtsphilosophie mit der späten überhaupt noch verbindet, und die Antwort, die hier im Blick auf Hegel versucht wird, ist die: es ist die Wiederkehr der Probleme.

Vor die Eingrenzung der Untersuchung tritt nun zuerst die Frage, ob man in irgend einer Weise von einer Vico-Rezeption Hegels sprechen kann. Diese Rezeptionsfrage betrifft die klassische Zeit der deutschen Philosophie ganz allgemein. Vico war ihr bekannt und auch nicht. Dies mag ein kurzer Überblick verdeutlichen, aus dem ersichtlich wird, daß zumindest Vicos philosophisches Grundanliegen in Deutschland nicht bemerkt wurde. Immerhin: zur Kenntnis genommen wurde Vico von Hamann, Goethe, Herder, Jacobi und etwas später auch von Baader; verwertet und teilweise geehrt wurde er von der Altertumswissenschaft; um 1830 ist er Gegenstand lexikalischer Artikel; 1837 figuriert er bei E. Gans dann als Geschichtsphilosoph und Vorläufer Hegels. Genauer verläuft dieses Bekanntwerden wie folgt:

Bereits 1727 erscheint in den „Acta Eruditorum Lipsiensia“ eine kleine Anzeige, welche unfreundlich im Ton und mit fehlerhaften Angaben versehen, auf Vicos Scienza Nuova von 1725 hinweist. Hamann verschaffte sich 1787 dieses Buch aus

Florenz und war enttäuscht, daß er statt erwarteter physiokratischer Ökonomie nur philologische Studien fand (vgl. B. Croce, *Die Phil. G.B. Vicos*, dt. Tüb. 1927, S. 244). Goethe erhielt die *Scienza Nuova* 1787 von Filangieri (1752-1788), der in gewisser Weise als ‚Schüler‘ Vicos gelten kann. Goethe berichtet davon in der „Italienischen Reise“ (Notiz 5. März 1787), sah das Buch nur flüchtig durch, sprach von „unergründlicher Tiefe“ und fühlte sich an Hamann erinnert; 1792 lieh er das Buch Jacobi. Herder erhielt von Hamann 1777 einen brieflichen Hinweis und kann 1789 während seiner Italienischen Reise Vicos Schriften kennen gelernt haben. 1790 schrieb er über Vico: er suchte „das Principium der Humanität der Völker... und fand dies in der Voraussicht (provvedenza) und Weisheit“ (Sämtl. Werke Ed. Suphan Bd. 18 (1883) S. 246). Insgesamt sah Herder in Vico sehr unspezifisch einen „sehr verständigen Philosophen der Humanität“ (Suphan Bd. 30, S. 276). Jacobi hatte zwar von Goethe 1792 die *Scienza Nuova* geliehen, äußerte sich aber erst 1811 nach der Lektüre von „De antiquissima...“ in seinem Buch „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (Werke, Leipzig 1816, Bd. 3, S. 351ff.). Jacobi bringt den vichianischen verum-factum-Satz mit dem Prinzip der Kantischen Lehre zusammen, „daß wir nur das vollkommen einsehen und begreifen, was wir zu construieren im Stande sind“. „Von hier“, schreibt Jacobi, „war nur ein Schritt zum Identitätssystem“ (ebda.). Diese Bemerkungen blieben allerdings unbemerkt. Rein faktisch eröffnen sie eine Reihe späterer Versuche, Vico mit Kant zusammenzubringen.

Den Zusammenhang mit dem Identitätssystem sah 1827 auch Baader. Dieser schreibt in seinen „Vorlesungen über religiöse Philosophie“ (Ges. Schriften, Ed. E. Hoffmann, Erste Hauptabteilung Bd. 1, Leipzig 1851, Wiederabdruck Aalen 1963, S. 183): „Mit der Identitätslehre“ „stimmt jener ältere Satz überein: daß jedes... vollendete... Erkennen ein genetisches ist, oder daß der Hervorbringende nur... im Hervorbringen sich und das Hervorgebrachte weiß“. Baader setzt das genetische Erkennen mit Vicos Satz in Verbindung „Scimus, quae cogitando facimus“ (Baader, op. cit., S. 195).

Anders als in der Philosophie wurde Vico im Zusammenhang der deutschen Altertumswissenschaft schon bald nach 1800 zu einem, wenn auch hier vagen, Begriff.

Der dänische Philologe und Altertumsforscher J.G. Zoëga zitierte bereits 1788 die *Scienza Nuova* in einer Arbeit über Homer. Zoëga stand mit C.G. Heyne im Briefwechsel, und dieser äußerte sich 1790 in vichianischer Art über die Entstehung der homerischen Gedichte.

F.A. Wolf stand zeit seines Lebens in dem Ruf, mit seiner Homer-Theorie Plagiator Vicos zu sein. Es scheint aber, daß er, als er 1795 seine „Prolegomena ad Homerum“ veröffentlichte, mit Vico auch nur mittelbar bekannt war. 1802 schenkte ihm M. Cesarotti (1730-1808) ein Exemplar der S.N.; nach O. Klemm (G.B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsychologe, Leipzig 1906, S. 191) geht aus einem Brief Humboldts an Wolf (12. Dez. 1801) hervor, daß Vico in Berlin jedenfalls zu dieser Zeit unbekannt war. Humboldt schrieb damals: „Den Vico hat die Bibliothek nicht, Buttmann (Prof. der griech. Literatur) weiß nichts von ihm“. 1817 schrieb F.A. Wolf die Abhandlung „G.B. Vico über den Homer“ (Museum der Altertumswissenschaft Bd. 1 (1817) S. 555-570). Ähnlich wie F.A. Wolf wurde auch Niebuhr als Vico-Plagiator verdächtigt (so etwa bei dem Schweizer J.C. Orelli, „Vico und Niebuhr“ in: Schweiz. Museum, Aarau 1816, I., S. 184ff.). Croce (a.a.O.) hält es aber für möglich, daß Niebuhr erst später – eben durch Orelli und auch durch

Savigny — auf seine Parallelen zu Vico aufmerksam wurde. Trotzdem ist nicht auszuschließen, daß Niebuhr Vico durch seinen Lehrer J.H. Voss kennenlernte, der wiederum Schüler Heynes war. Croce spricht im Zusammenhang von Niebuhr auch von Vico-Parallelen bei C.O. Müller und P.A. Böckh (op. cit., S. 248).

Daß die philosophischen und altertumswissenschaftlichen Vico-Bezugnahmen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts in Deutschland sehr vage und einseitig ausfielen, dies beruhte zunächst darauf, daß nicht ein einziger Text ins Deutsche übersetzt worden war. W.E. Weber versuchte 1822 diesen Zustand zu ändern, indem er die *Scienza Nuova Seconda* von 1730 übersetzte, aber — es ist nicht übertrieben dies zu behaupten —, die Weber'sche Übersetzung hat in Deutschland gar keinen Einfluß gehabt. Die Vico-Forschung ist gemeinhin der Auffassung, daß dies mit der Weberschen Vollständigkeits-Intention zusammenhängt, die zwar eine sehr genaue Übersetzung, aber eben dadurch einen weit-schweifigen und mit vielen Wiederholungen versehenen Text präsentierte. Mit einer Vico-Übersetzung ins Deutsche (Neue Wissenschaft) hat erst E. Auerbach im Jahre 1924 Erfolg gezeitigt. Nach dem zweiten Weltkrieg folgten auch deutsche Ausgaben der kleineren Werke.

Vico war also der Goethe-Zeit bekannt und auch nicht. 1829 schreibt W.T. Krug in seinem „Allgemeinen Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte“ immerhin einen Vico-Artikel und erwähnt F.A. Wolf, Orelli und Goethe, welche auf ihn „aufmerksam gemacht“ hätten. Außer der französischen Übersetzung von J. Michelet („*Principes de la philosophie de l'histoire, traduit de la scienza nuova...*“, Paris 1828), erwähnt Krug ausdrücklich die Weber-Übersetzung von 1822. Indem Krug sich von der französischen Übersetzung mehr als von der deutschen eine „Verbreitung in weiteren Kreisen“ erwartet, mag er dazu beigetragen haben, die tatsächlich schwer lesbare Weber-Übersetzung gerade nicht zu popularisieren.

Nach Hegels Tod verwies dann K.F. Göschel in seinen „Zerstreuten Blättern aus den Hand- und Hilfsakten eines Juristen“ (Erfurt 1835-42) auf Vico; zur gleichen Zeit (1837) nennt E. Gans in seinem Vorwort zu den Hegelschen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ Vico einen der „vier“ Männer, bei denen man von „wirklich ausgearbeiteten Philosophien der Geschichte sprechen“ kann. Dies ist ein Indiz dafür, daß Vico nunmehr nicht mehr als „Ältervater“ (Goethe) und Mythologe und Altertumswissenschaftler, sondern auch als Geschichtsphilosoph bekannt ist. Wie sehr Gans ihn dabei als katholischen Philosophen einschätzt, und wie sehr er — von der eigenen Position aus — bei Vico den geistesgeschichtlichen Fortschritt vermißt, der — im Sinne Hegels — von der Reformation ausging, geht aus einer Formulierung hervor, der gemäß bei Vico „der Reformation und ihren Wirkungen keine Stelle gegönnt werden darf“. Auf diese Weise, schreibt Gans, kann Vico gar nicht zeigen, „Wie sich das Mittelalter von der neuern Zeit scheidet“ (Glockner, Bd. 11, S. 6). Die Zeit, meint er, „war noch nicht dazu angetan, in die konkrete Welt der Geschichte

niederzusteigen“ (op.cit. S. 5). Ein „Suchen der logischen Philosophie innerhalb des Stoffes der Menschenwerke“ (S. 9) traut Gans Vico nicht zu. Was für ihn Vico zum Geschichtsphilosophen macht, ist allein die geschlossene Behandlung des wissenschaftlichen Gegenstands Geschichte. Im Zusammenhang des Apriorismus-Vorwurfs gegen Hegel zeichnet er dessen Position, ohne die Anklänge der Argumentation an die vichianische Redeweise überhaupt zu bemerken: „der Autor (Hegel, R.W.S.) wollte nicht ein Gott sein, der die Geschichte schafft, sondern ein Mensch, der die geschaffene, vernünftige, ideenreiche betrachtet“ (S. 10). Das kann ein Beispiel für die damals unerkannte Gegenwart Vicos sein.

Es gibt kein Indiz dafür, daß Hegel von Vico Kenntnis gehabt hätte. Dessen Verbindung mit der Altertumswissenschaft hätte oder hat ihn vielleicht auch negativ voreingenommen.¹ Sicherlich aber hätte Hegel bei Vico in vielen Punkten eine Vorwegnahme eigener Anschauungen und Bemühungen finden können. Die augenscheinlichsten Parallelen seien deshalb hier genannt.

(a) Vico und Hegel empfinden beide die Philosophien ihrer Gegenwart als einseitig und abstrakt. Beider Wille zum Konkreten drückt sich — unter anderem — in dem Versuch des Nachweises aus, daß auch und gerade das der Philosophie scheinbar fern Liegende, und deshalb aus ihr Verdrängte und Vergessene, die Geschichte, der wissenschaftlichen, und das heißt in beiden Fällen: der philosophischen Betrachtung fähig und überdies würdig ist. Aber nicht nur durch die Einholung einer neuen Gegenständlichkeit soll die Philosophie reformiert werden, sie selbst muß zudem in ihrer Begrifflichkeit konkret sein, wenn sie an der neuen Wirklichkeit nicht scheitern will. Vico und Hegel wenden sich beide von der Tradition der formalen Logik ab und entwickeln eine konkrete Logik und eine neue Wissenschaft, die trotz ihrer Hinwendung ans Gegebene und des Reichtums an Empirie nicht Empirismus ist, sondern — getragen von der Idee der Wissenschaftsphilosophie — gleichzeitig nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis fragt. Dem Versuch der Überbrückung von Philosophie und Philologie bei Vico entspricht bei Hegel der Versuch des Zusammendenkens von Logik und Geschichte. Auch der Stellenwert der christlichen Religion innerhalb der Geschichtsphilosophie verbindet Hegel mit Vico. Niemals ist — die Philosophie Spinozas und den Fichte betreffenden Atheismus-Streit einmal ausgenommen — in der Neuzeit über Atheismus und Christen-

1. Vgl. etwa Hegels Urteil über Chr. G. Heyne: „Die Heyneschen Ausgaben alter Dichter suchen in den Anmerkungen den allgemeinen Sinn jeder Metapher in abstrakten Verstandesbestimmungen klar zu machen“ (Vorl. ü. d. Ästh. MM Bd. 13, S. 405). Ähnlich Gans über Vico: alles ist „mit einer Lust zu Etymologien und zu Worterklärungen verbrämt, die sich ... hemmend ... den wahrsten Sachentwicklungen entgegensetzen“ (in Hegel, *Sämtl. Werke* Ed. Glockner Bd. 11, S. 6)

tum mehr gestritten worden als da, wo es um die Gesamteinschätzung der Positionen Vicos und Hegels ging.

(b) Im Gegenzug zu Kartesianismus und aufklärerischer Naturrechtslehre heftete Vico sein Interesse an die Erforschung der Entwicklung von Recht, Moral, Gesellschaft und Staat, und eine Vielzahl von Einzeluntersuchungen verband sich dabei – auch wenn es das Wort noch nicht gab – zu einer Philosophie des ‚objektiven Geistes‘. Ähnlich wie die Hegelsche Philosophie verfolgt die vichianische Scienza Nuova die Idee einer Philosophie objektiver Praxis; Ethik und Geschichtsphilosophie sind hier aus dem Ganzen ebenso wenig isolierbar wie Politik und Ökonomik.² Auf einzelne Parallelen und Unterschiede kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Wichtig aber ist das Struktur- und Deutungsschema der Hegelschen „List der Vernunft“, welches – bis in seine Formulierung hinein – mit der Kategorie der „Vorsehung“ bei Vico identisch ist. Zwar findet es sich nicht nur bei Hegel und Vico, aber gerade bei diesen beiden ist es zum Angelpunkt der Geschichtsdeutung geworden, zu einem Angelpunkt, der die grundsätzlichen Fragen aufwirft. Für den Bereich der materialen Geschichtsphilosophie ist schließlich noch auf Gemeinsamkeiten in einer gänzlich anti-utopischen Grundhaltung und in der Ablehnung eines unschuldigen und glücklichen Naturzustandes hinzuweisen.

(c) „Durch den Entwicklungsgedanken wurde die bis dahin vorwaltende Behandlungsweise geschichtlicher Wandlungen überwunden, die man Pragmatismus nennt.“³ Nach dem mittelalterlichen Vorläufer Ibn Chaldun war es zuerst Vico, der zu einer entwickelnden Geschichtsbetrachtung fand⁴, was einer neuen Anthropologie korrelierte, die den Menschen in bewußter Ablehnung des Naturrechtsdenkens als ein sich entwickelndes Wesen begriff. Geschichte sollte nicht mehr Beispielsammlung sein für die durch wiederholte Vergegenwärtigung stabilisierte Annahme einer historisch prinzipiell gleichbleibenden Menschennatur, und sie sollte gleichzeitig mehr sein als eine nur beschreibende Schilderung von Einzelzuständen, die – gleichrangig, und durch kein übergeordnetes Prinzip in Beziehung zu setzen – aufeinander folgen. Nach Voltaire, Turgot und Condorcet in Frankreich, und nach Winckelmann, J. Möser und Herder in

2. „Die Einheit von Tugend und Staat, Freiheit und Herrschaft im Substrat der praktischen Philosophie hatte als Tradition Bestand bis zur Wolffschen philosophia practica universalis, die immerhin noch die Trias einer philosophia moralis, oeconomica und civilis in sich enthielt. Moral und Politik hatten sich allerdings bereits in der Trennung von virtù und necessità bei Macchiavelli dissoziiert, eine Wende, die mit der Kantischen Unterscheidung von Recht und Moralität besiegelt wurde. Und dabei ist es trotz der sperrigen Rechtsphilosophie Hegels im wesentlichen geblieben.“ (B. Zimmermann, Buchbesprechung von A. Gehlen „Moral und Hypermoral“ (Ffm/Bonn 1969) in: Phil. Jb. 77 (1970) S. 404)

3. Fr. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (= Werke Bd. 3), München 1965, S. 5

4. Vgl. dazu K. Breysig, *Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung*, Breslau 1936

Deutschland, die alle auch hierhin gehören, erreicht der Entwicklungsgedanke seine Vollstufe in der Philosophie des deutschen Idealismus bei Hegel. Trotz gravierender Unterschiede zu Vico, dem z.B., daß bei Hegel Entwicklung der Geschichte nicht nur die Entwicklung eines corso, sondern die Universal- oder Weltgeschichte bedeutet, kommen auch hier die beiden Philosophen in einem überein: im Gegensatz zu den zeitlich dazwischen liegenden Philosophien ist ihre Entwicklungsvorstellung weder einseitig an der Fortschrittstheorie orientiert, noch ebenso einseitig an der Organologie. Entwicklung bleibt in beiden Fällen ein problematischer Begriff, dessen Schwierigkeit sich auch darin erweist, daß Vico innerhalb eines corso durchaus Fortschritt kennt, und daß bei Hegel Entwicklung als „ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst verstanden werden muß.“⁵ Das entwicklungsgeschichtliche Denken verbindet Vico und Hegel auch in Verständnis und Einschätzung ihrer jeweiligen Gegenwart. Schon für Vico ist der Rationalismus der kartesischen Epoche nicht einfach falsche Philosophie und darum eben so einfach abzulehnen, sondern er ist bedingt durch den Geist einer Zeit, welche ihrerseits Resultat einer geschichtlichen Entwicklung ist. Bei Vico wird so der Rationalismus entwicklungsgeschichtlich ‚aufgehoben‘.⁶ Er wird aufgehoben in dem Sinne, daß er in einem größeren Zusammenhang seinen Platz hat und das Recht zu sein, was er ist. Und er wird andererseits aufgehoben auch in einer anderen Bedeutung des Hegelschen Aufhebungsbegriffs: in Vicos Typologie der Geschichtsabläufe finden die Spätzeiten der reflexiven Barbarei ihre Grenze und ihren Untergang im Untergang des Zeitalters, den sie mitverschuldet haben. Allerdings, und dies ist ein Unterschied zu Hegel, was hier gerechtfertigt und gleichzeitig negiert wird, verliert durch seine Negation nicht nur seine Unmittelbarkeit, sondern es wird vernichtet und findet seine letztlich fortschrittslose Aufbewahrung nur in der Wiederkehr innerhalb eines anderen corso, der eben nicht *diese* Geschichte ist. Das Deutungsschema der wiederkehrenden Geschichtsabläufe gestattete es Vico, ohne die Idee eines universalen Fortschritts, die dem linearen Geschichtsdenken zugeordnet ist, entwicklungsgeschichtlich zu denken. Vico gibt eine vergleichende Entwicklungsgeschichte der Völker, Hegel eine Weltgeschichte;⁷ was beide verbindet, ist das Konzept der entwickelnden Geschichtsbetrachtung überhaupt.

Es ist schon früher darauf hingewiesen worden, daß Vicos Scienza Nuova, ganz eindeutig vor allem in ihrer zweiten Form, sich der geschichtspragmati-

5. Hegel, Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil., *MM Bd. 18*, S. 46

6. Zum Begriff des „Aufhebens“ vgl. Hegel, Phän. d. Geistes, *MM Bd. 3*, S. 94

7. Zum Begriff der Weltgeschichte vgl. R. Koselleck, *Art. „Geschichte“* in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 593-717, bes. S. 686-691 „Von der ‚historia universalis‘ zur ‚Weltgeschichte‘“; zur gegenwärtigen Diskussion des Begriffs vgl. E. Schulín (Hg.), *Universalgeschichte*, (Sammelband) Köln 1974

schen Inpflichtnahme bewußt entzieht⁸, und daß die Dimension einer durch Einsicht in die Geschichtsgesetze bewußt gestaltbaren Zukunft bei Vico nicht Thema ist. Die Geschichte, die vorliegt und an die man sich halten muß, wenn man eine ideale Geschichtskonstruktion empirisch stützen will, ist als diese vorliegende wesentlich die vergangene. Alles dies – hinsichtlich des letzten Punktes allerdings aus anderen Gründen – gilt auch für Hegel. Vico und Hegel haben versucht, bei der Konstituierung der Geschichtsphilosophie als Wissenschaft den Bereich des Empirischen nicht zu übergehen; Vicos Bekenntnis zu dem von ihm auf den geschichtlichen Bereich übertragenen Empirismus Bacons entspricht bei Hegel der Wille, sich an das „Gegebene“ zu halten und das „Historische getreu“ aufzufassen, und beide sahen gerade hierin ein entscheidendes Problem. Denn der Reichtum der Empirie fundiert nicht die geschichtsphilosophische Konstruktion, sondern er bestätigt sie höchstens und ist darüber hinaus selbst der grundlegenden Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Erfahrung ausgesetzt. Nichts lag beiden ferner als ein platter Empirismus, nichts ferner allerdings auch als dessen rationalistisches Gegenstück.

3. Eingrenzung und Überblick

Der vorangehende Abschnitt konnte dazu dienen, einen Umriss von Gemeinsamkeiten, einen Überblick gemeinschaftlicher Intentionen festzustellen. Es wird auf vieles zurückzukommen sein, und zwar unter dem Gesichtspunkt der philosophiegeschichtlich veränderten Anfangsbedingungen der Hegelschen Philosophie. Die Intention der Untersuchung ist allerdings nicht der Vergleich, sondern die Diagnose einer Disziplin, die bei Hegel mit dem Anspruch auftritt, Vollendung zu sein. Die vollendete Geschichtsphilosophie müßte in der Lage sein, ihre grundsätzlichen Probleme in den Griff zu bekommen.

Hegel hat auf alle geschichtsphilosophischen Probleme reagiert; die Untersuchung vornehmlich seiner materialen Geschichtsphilosophie soll jedoch ergeben, daß man zweifeln muß, daß er diese Probleme auch gelöst hat. Da die materiale Geschichtsphilosophie gerade bei Hegel von ihrer theoretischen Begründung untrennbar ist, bedarf es einer Rechtfertigung dafür, daß diese theoretische Seite nicht ausführlich behandelt wird. Es würde dies den Rahmen eines Anhangs sprengen, weil Hegels gesamte theoretische Philosophie heranzuziehen wäre.¹

8. Zu Fragen der Analytik und Pragmatik historischer Wissenschaften heute vgl. H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, Basel/Stuttgart 1977

1. Und zwar nicht nur die Beziehung der „Wissenschaft der Logik“ zur „Philosophie der Geschichte“, sondern auch deren Verhältnis zur „Geschichte der Philosophie“, alles wiederum unter dem Gesichtspunkt einer „Enzyklopädie“

Das Grundproblem wäre hier der Gedanke der Vernunft. Hegel hat ihn metaphysisch begründet und Hegel war seiner Metaphysik geständig. Was diese Metaphysik betrifft, so ist ihre Art und Weise vielleicht weniger wichtig als die Tatsache, daß er sie überhaupt zurückgerufen hat, als Rettung u.U. aus geschichtsphilosophischer Ratlosigkeit. Insofern die Rückrufung der Metaphysik bei Hegel auch die Rückrufung Gottes bedeutet, reicht dieses Problem auch in die Sphäre der materialgeschichtsphilosophischen Vorstellung hinein.

Im folgenden wird nun zunächst ein Überblick über die Hauptmomente der Hegelschen Geschichtsphilosophie versucht, soweit Hegel sie vor allem in der Einleitung zu den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ formuliert hat. Es folgt ein Katalog historisch-systematischer Fragen zur Geschichtsphilosophie und eine ausgewählte Darstellung Hegelscher Bezugnahmen auf das frühere Geschichtsdenken. Dabei wird sich ergeben, daß dieses Aufgreifen früherer Vorstellungen tatsächlich als Vertiefung und Problematisierung aufgefaßt werden kann. Daß aber die letzte Geschichtsphilosophie das Resultat aller vorhergehenden ist, muß nicht gleichzeitig bedeuten, daß damit alle Fragen beantwortet wären. Ein drittes Kapitel versucht deshalb – mit Hegel selbst – diejenigen Momente stark zu machen, die gegen die vollständige Lösung der geschichtsphilosophischen Probleme sprechen.

II. HEGELS GESCHICHTSPHILOSOPHIE

1. Die Einleitung der geschichtsphilosophischen Vorlesungen im Überblick

Hegels Philosophie der Weltgeschichte haben wir – zunächst – zu nehmen wie sie ist. Dieser Entschluß impliziert, daß bei einer im folgenden vorzunehmenden Kurzübersicht und Rekapitulation mehreres abgeblendet wird: a) der genaue Rekurs auf die metaphysischen Grundlagen und den Zusammenhang des Gesamtsystems, b) die Herkunft der Hegelschen Überzeugungen und Einzelkategorien, c) die Problematik der Hegelschen Ansicht und die Kritik, welche philosophiegeschichtlich später an sie herangetragen wurde. Teilweise bleibt dies den weiteren Abschnitten vorbehalten.¹

Auch bei einer Philosophie der Geschichte ist nach Hegel selbst die gelungenste Einleitung nicht imstande, das Ganze der Darstellung zu ersetzen.² Aber in der Einleitung finden wir die philosophisch relevanten Momente in der Weise der Übersichtlichkeit.³ Und übersichtlich ist Hegels „Einleitung“ in die „Philosophie der Weltgeschichte“ in der Tat, wenngleich Hegel die meisten der heute üblichen Zwischenüberschriften selbst nicht formuliert hat, und die Zusammenstellung der einzelnen Partien sich auch im Verlauf der Vorlesungsjahre änderte.⁴

1. Das Abblenden des Kontextes kann immer nur Versuch sein. Es bedeutet die Tendenz, auf Auslegung vorerst zu verzichten, zu verzichten, dasjenige herauszubekommen, auf das der vorliegende Text, als er geschrieben wurde, eine Antwort war (rekonstruktive Hermeneutik), und auf das, worauf er uns heute eine Antwort sein kann (applikative Hermeneutik). Vgl. zu diesem Unterschied O. Marquard, „*Felix culpa? Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis III*“ in: M. Fuhrmann/H. R. Jauf/W. Pannenberg (Hg.), Text und Applikation (= Poetik & Hermeneutik Bd. IX), München (Fink) 1981, S. 53-71. Daß auch Rekonstruktion Applikation ist, und selbst da, wo die Abblendung sich ‚empirisch‘ benennt, hat Hegel klar gesehen: auch der, „der meint ... er verhalte ... nur dem Empirischen sich hingebend, ist nicht passiv in seinem Denken und bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene“ (Phil. d. Gesch., *MM* Bd. 12, S. 23). Der Sinn des Versuchs, Hegel ‚von ihm selbst her‘ sehen zu lassen, liegt deshalb allein darin, vorschnellen Interpretationen zu begegnen

2. Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, *MM* Bd. 3, S. 13 „Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden“

3. „Was ich vorläufig gesagt habe ... ist ... als Übersicht des Ganzen zu nehmen, als das Resultat ..., das mir bekannt ist, weil ich bereits das Ganze kenne“ (Phil. d. Gesch., *MM* Bd. 12, S. 22)

4. Vgl. dazu ebenso wie zur Behandlung der Geschichtsphilosophie in anderen Werken Hegels und zur Editions-geschichte der „Vorlesungen“ *MM* Bd. 12, S. 561-567 („Anmerkungen der Redaktion“)

Kurz gefaßt: nachdem Hegel sich zu Beginn mit den Arten der Geschichtsschreibung auseinandergesetzt hat, die „überhaupt“ möglich sind, identifiziert er aus der Sicht der Philosophie die Geschichte mit dem vernünftigen Gang des Menschengeschehens und setzt als Endzweck des Geschichtsprozesses das vollständige Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit fest. Dabei erscheinen die Individuen und Völker als Mittel, diesen Endzweck geschichtlich hervorzubringen, und der Staat als der näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte, weil nur in ihm menschlicher Geist und menschliche Freiheit objektiv werden. Wiewohl die Geschichte des Geistes ist, ist Weltgeschichte dennoch an den Zusammenhang der Natur gebunden. Geographisch geht sie von Osten nach Westen, kulminiert im westlichen Europa der Hegel-Zeit, vorzugsweise im nachrevolutionären preußischen Rechts- und Verfassungsstaat, in dem für Hegel nunmehr die Wahrheit der Freiheit realisiert ist.⁵

5. Von den wichtigsten Überblicken, sofern sie im Titel oder Untertitel oder sonst wie die „Geschichtsphilosophie“ Hegels ausdrücklich thematisieren, seien im folgenden genannt: F.A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*, Mainz 1844, Nachdr. Ffm. 1966, S. 563-640; P. BARTH, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, Leipzig 1890, Nachdr. Darmstadt 1967; H. REESE, *Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte*, Tübingen 1909; F. DITTMANN, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und Comtes*, in: Vierteljahresschrift f. wiss. Phil. u. Soz. 38 (1914) S. 281-312 und 39 (1915) S. 38-81; G. LASSON, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig 1920; K. LEESE, *Die Geschichtsphilosophie Hegels*, Berlin 1922; E. SIMON, *Ranke und Hegel*, Berlin 1928; M.B. FOSTER, *Die Geschichte als Schicksal des Geistes*, Tübingen 1929; J. PLENKE, *Hegel und die Weltgeschichte*, Münster 1931; K. PLACHTE, *Die Schicksalsidee in Hegels Philosophie der Weltgeschichte*, in: Logos, 22, 1933, S. 273-294; S. VANNI ROVIGHI, *La concezione hegeliana della storia*, Mailand 1942; J. HYPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1948, 1968²; A. PLEBE, *Hegel, filosofo della storia*, Turin 1951; Th. LITT, *Hegel*, Heidelberg 1953, 1961², S. 95-159; E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen 1958; R.F. BEERLING, *De list der Rede in de Geschiedenisfilosofie van Hegel*, Arnheim 1959; W. KAUFMANN, *Hegel*, New York 1965, S. 254-296; J. d'HONDT, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris 1966; R.K. MAURER, *Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie*, in: Phil. Jahrb. 76, 1968, S. 88-122; E. HEFTRICH, *Hegel und J. Burckhardt*, Ffm. 1967; J. RITTER, *Metaphysik und Politik-Studien zu Aristoteles und Hegel*, Ffm. 1969.

Eine „Bibliographie zur politischen Theorie Hegels“ liefert K. GRÜNDER in: J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution* (zuerst 1957) Ffm, Suhrkamp, 1972, S. 120-133; vgl. auch M. THEUNISSEN, *Die Verwirklichung der Vernunft* (= Phil. Rdsch. Beih. 6) Tübingen 1970, wo die u.a. die „Phil. d. Rechts“ und „Hegels Stellung zur franz. Revolution“ betreffenden Arbeiten von R. HAYM, E. WEIL, K.R. POPPER, E. TOPITSCH, F. ROSENZWEIG, H. MARCUSE, J. RITTER, J. HABERMAS, M. RIEDEL, H.F. FULDA, E.L. FACKENHEIM und anderen besprochen werden; einen historisch-systematischen Aufriß der Geschichts-, Staats- und Sozialphilosophie Hegels im Lichte der Interpretation, der Bejahung und der Kritik von Ruge und Haym bis hin zur „Hegelapologetik“ der Ritter-Schule versucht H. OTTMANN, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd. I, „Hegel im Spiegel der Interpretationen“, Berlin/New York (de Gruyter) 1977; Bibliographische Hinweise

Die Geschichtsbetrachtung der Historiker hält sich an das „Empirische“ und „Historische“;⁶ daß Vernunft das historische Geschehen durchwaltet, hält der Historiker für eine ungerechtfertigte Voraussetzung. Der philosophischen Geschichtsbetrachtung macht er deshalb den Vorwurf einer apriorischen Konstruktion. Nach Hegel übersieht er dabei jedoch, daß der Philosoph durchaus berechtigt ist, auch die Geschichte nach den Kategorien der Vernunft zu beurteilen, weil durch die theoretische Philosophie, durch die Logik, welche bei Hegel die Stelle der Ontologie und Metaphysik einnimmt, bereits hinreichend feststeht, „daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei“.⁷

Die Geschichte der Metaphysik hat dies – ungenügend zwar – immer schon behauptet; jetzt gilt es, den abstrakten nous-Gedanken (Anaxagoras) und die unbestimmte und primär auf einzelne Geschehnisse bezogene Vorstellung von der christlichen Vorsehung auf das Ganze der reichen „Produktion der schöpferischen Vernunft“ anzuwenden, „welche die Weltgeschichte ist“. Gegen den Kritizismus Kants und gegen die damals gegenwärtige Theologie (Schleiermacher) soll dabei über den bloßen Glauben hinausgegangen und Gott als höchste Vernunft philosophisch erkannt und im Sinne der Theodizee als in der Weltgeschichte wirksam erwiesen werden.⁸

auch in: F. BÜLOW, G.W. Fr. Hegel – *Recht, Staat, Geschichte – Eine Auswahl aus seinen Werken*, Stuttgart 1964⁶, S. 504-507; außerdem mit kurzkommentierenden Hinweisen: W. KERN, „Hegel-Bücher 1961–1971“, ein periodisch erschienener Auswahlbericht in den Zeitschriften „Scholastik“ bzw. „Theologie und Philosophie“, Register in: *Theologie und Philosophie*, 51. Jg. H. 4, 1976, S. 559-570; zu einem allg. Überblick der Hegel-Literatur bis 1974, zu Hegel-Zeitschriften und -Bibliographien vgl. K. VORLÄNDER, *Gesch. d. Phil.* 9. Aufl. Bd. III, 1. Teilb. „Die Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrs, Hg. L. GELDSETZER, Hamburg, Meiner, 1975, S. 104–108

6. Hegel nennt das „Historische“ auch das „Geschichtliche“ (Phil. d. Gesch. MM Bd. 12, S. 23), aber diese Begriffe bedeuten ihm noch nicht ‚Geschichtlichkeit‘ etwa im Heideggerschen Sinne, sondern betreffen das historische Faktum. Vgl. dazu L. v. Renthe-Fink, Art. „Geschichtlichkeit“ in: *H.W.P.* Bd. 3, S. 405; ders., *Geschichtlichkeit – Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1964, 1968²

7. Phil. d. Gesch. MM Bd. 12, S. 20; zum „metaphysischen Sinn“ des Hegelschen Wirklichkeitsbegriffs vgl. J. Ritter, „Hegel und die franz. Revolution“, auch in: ders., *Metaphysik und Politik-Studien zu Aristoteles und Hegel*, Ffm. 1969, S. 187 „Er (Hegel, R.W.S.) spricht den Kerngedanken aller Philosophie aus, daß die Seinsvernunft die gründende Substanz der Wirklichkeit und ihre Wahrheit sei“.... „Wenn man daher Hegels politische Theorie aus der Philosophie herauslöst und die metaphysische Herkunft und Bedeutung ihrer Grundbegriffe außer acht läßt, so deutet man seine politische Theorie notwendigerweise um; man verändert sie und zerstört sie, so wie man umgekehrt die Philosophie Hegels entleert und ihrer Substanz beraubt, wenn man sie aus ihrem Verhältnis zur Geschichte ... herauslöst und als ein System versteht, das der Gedanke aus sich im reinen Denken entwirft“ (Ebda. Anm. 8)

8. Zu Anaxagoras vgl. Phil. d. Gesch. MM Bd. 12, S. 23ff.; zum christl. Vorsehungs-

Für Hegel ist die Geschichte Geschichte des Geistes. Sie stellt dar, wie der Geist sein Wesen der Freiheit realisiert, ins Bewußtsein aller, die an ihm teilhaben, und greifbar in tatsächlichen und realen Verhältnissen. Diesen Endzweck zu erreichen bedurfte es einer langen Zeit,⁹ und blickt man die Weltgeschichte nicht mit den Augen der Vernunft, sondern unbefangen an, so bemerkt man zunächst überhaupt nicht Vernunft und nicht Freiheit, sondern Leiden, Abhängigkeit und Gewalt. Eine schlechte Philosophie, die diesen Befund beschönigen wollte, und auch der Philosoph ist voll Trauer darüber.¹⁰ Aber als Philosoph soll der Mensch begreifen, was schon die theoretische Philosophie Hegels sagt, und was die Ausführung der geschichtsphilosophischen Vorlesungen – wie Hegel meint – auch aus sich heraus erweisen wird: die Herrschaft der Vernunft nämlich selbst in ihrem scheinbaren Gegenteil. Durch Mediatisierung des Negativen bleibt die Vernunft unbeschadet und das ist ihre List; die Individuen und Völker, deren Interessen und Leidenschaften, das gut gemeinte aber partikulare Wollen ebenso wie der platte Eigennutz sind Mittel und Werkzeug,¹¹ über sie selbst hinaus schließlich das Gute der Vernunft ins Werk zu setzen, was im Zusammenhang der Geschichte der Staat ist, in dem die Freiheit besteht, und der, wenn er so ist, wie er sein soll – und dies kann er auch sein und ist dies wenigstens im Prinzip schon im preußischen Staat – hier das leistet, was in der Philosophie der spekulative Denker und in der Vorstellung der Metaphysik auch Gott leistet: „So ist der Staat die vernünftige und sich objektiv wissende und für sich seiende Freiheit“,¹² die politische Geschichte ist die schrittweise gelingende Vereinigung des Partikularen und Allgemeinen, von Subjektivität und Vernunft.

begriff *ebda.* S. 25ff.; zur Theodizee *ebda.* S. 28; die Tendenz des Ganzen zielt auf die Abwehr nicht nur der recht deutlich angesprochenen Theologie Schleiermachers (*MM Bd. 12*, S. 27), sondern der andernorts behandelten „Reflexionsphilosophie der Subjektivität“, zu deren Vertretern Hegel kurz nach 1800 Kant, Jacobi und Fichte, aber noch nicht den hier auch einschlägigen Schelling des „Transzendentalen Idealismus“ zählt. Vgl. dazu Hegel, Glauben und Wissen, *MM Bd. 2*, S. 287-433; ob theologisch oder transzendentalphilosophisch: „Indem man das göttliche Wesen jenseits unserer Erkenntnis...stellt, so erlangt man damit die Bequemlichkeit, sich in seinen eigenen Vorstellungen zu ergehen“ (Phil. d. Gesch. *MM Bd. 12*, S. 27)

9. „dieses Prinzip...in das weltliche Wesen einzubilden, das war...eine Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung erfordert“ (Phil. d. Gesch. *MM Bd. 12*, S. 31)

10. Phil. d. Gesch. *MM Bd. 12*, S. 35

11. „Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet...die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben...das Allgemeine resultiert“ (Phil. d. Gesch. *MM Bd. 12*, S. 49)

12. „Denn ihre (der Freiheit, R.W.S.) Objektivität ist eben dies, daß ihre Momente nicht ideell, sondern in...Realität vorhanden sind“ (Phil. d. Gesch. *MM Bd. 12*, S. 66)

Dies braucht – wie bemerkt – Zeit, und die Vorstellungen vom Staat und der Freiheit sind nicht ablösbar vom Prozeß der Geschichte. Darum ist die Idealisierung vergangener Zustände ebenso abstrakt wie der bloße Entschluß für ideale Verfassungen.¹³ Nicht nur das Bewußtsein dessen, was Freiheit ist, sondern auch die Chancen ihrer Verwirklichung und Sicherung sind an das je eigentümliche Prinzip der Epochen und des Weltzustandes gebunden. Den Zusammenhang der Epochen faßt Hegel dabei mit dem Begriff der „Entwicklung“, durch den er die Verlaufsform der Geschichte sowohl vom Kreislauf der Natur als auch von der bestimmungslosen Veränderung unterscheidet;¹⁴ weil die Geschichte Geschichte des Geistes ist, muß auf sie zutreffen, was wesentlich auch zum Geist gehört: „der Weltgeist schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist fortzuschreiten“, schreibt Hegel in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen.¹⁵ Für die Weltgeschichte bedeutet das den „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“.¹⁶ Die Orientalen haben nur gewußt, „daß einer frei, die griechische und römische Welt aber, daß einige frei sind“; wir aber wissen, „daß alle Menschen an sich, das heißt der Mensch als Mensch frei sei“.¹⁷

2. Nichts Neues in Hegels Geschichtsphilosophie?

Für Hegel bleibt die Völkerkomparatistik seiner Zeit bei einer „Reflexion“ mit „abstrakten Kategorien“ stehen. Zwar gewährt der Standpunkt der Bildung dabei ein unermeßliches Feld für „scharfsinnige Fragen“, der höchste Unterschied jedoch, der Stand der „Vernünftigkeit“, werde dabei übersehen.¹⁸

Der Unterschied der Vernünftigkeit ist ebenfalls ein Kriterium dann, wenn man Geschichtsphilosophien vergleicht. Diesen für ihn notwendig historischen Vergleich hat Hegel nur implizit durchgeführt. Augenfällig weniger Namen fallen zumindest hier als bei der Einordnung der Geschichtsschreibungsarten und –

13. „In diesem Sinne wird ein Naturzustand überhaupt angenommen, in welchem der Mensch als im Besitz seiner natürlichen Rechte, in der unbeschränkten Ausübung und in dem Genuße seiner Freiheit vorgestellt wird“ (Phil. d. Gesch. *MM Bd. 12*, S. 58); die Verfassung ist nicht „Sache der Wahl, sondern nur diejenige ist, welche gerade dem Geist des Volkes angemessen ist“ (*op. cit.*, S. 65)

14. Vgl. Phil. d. Gesch., *MM Bd. 12*, S. 74ff.

15. Hegel, Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil., *MM Bd. 20*, S. 456; und: „Diese Arbeit des Menschengeistes im inneren Denken ist mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel...Die Geschichte der Philosophie ist das Innerste der Weltgeschichte“ (*ebda.*)

16. – und zwar ein „Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben“ (Phil. d. Gesch., *MM Bd. 12*, S. 32)

17. Phil. d. Gesch. *MM Bd. 12*, S. 31f.; dies ist „auch zugleich die Einteilung der Weltgeschichte und die Art, in der wir sie abhandeln werden“ (*ebda.*)

18. Phil. d. Gesch., *MM Bd. 12*, S. 94, S. 89

an anderer Stelle – bei der Charakteristik der Philosophiegeschichtsschreibung im besonderen.¹⁹

Trotzdem – fast jede Passage der geschichtsphilosophischen Vorlesungen läßt deutlich erkennen, daß Hegel von seinen Vorläufern vieles aufgenommen hat. Noch vor Herder hatten die Schriften I. Iselins und J. Weguelins in Deutschland eine Reihe von Arbeiten angeregt, in denen Philosophie und Geschichte zusammengebracht werden sollten. Deutlich erkennbar bei Hegel sind fast ausschließlich die Anspielungen auf Leibniz, Lessing, Fr. Schlegel und Schiller, auch auf Montesquieu und Rousseau;²⁰ die Diskussion der Ansätze von Kant, Fichte und Schelling jedoch eröffnet sich nur dem, der auch deren Philosophien kennt.²¹ Die Präsenz dieser Philosophien wird von Hegel als Basis eines Insider-Gesprächs vorausgesetzt, das nun seinen spekulativen Abschluß erreichen soll. Doch um das Eigentümliche hier zu finden, ist es zunächst notwendig, auf das zu verweisen, was nicht neu ist. Die Präntention des ganz anderen lag Hegel völlig fern. Für die Geschichte der Geschichtsphilosophie gilt, was für die Philosophiegeschichte überhaupt gilt: „die letzte Philosophie faßt alle Stufen in sich, ist Produkt und Resultat aller vorhergehenden“.²²

Dies kann hier nur anhand ausgewählter Beispiele nachvollzogen werden, deren Zusammenstellung weder systematisch noch historisch zu jener Einheit kommt, wie Hegel sie in dem gerade Zitierten vorschwebte.

Systematische Geschichtsphilosophie stellt die geschichtsphilosophischen Topoi zusammen, nach deren Behandlung ein geschichtsphilosophischer Autor nach Maßgabe seiner eigenen Zeit sinnvoll befragt werden kann. Fragekataloge dieser Art sind in der deutschen Gegenwartsphilosophie etwa von A. Diemer und R. Schaeffler²³ veranstaltet worden. Von hier her können, bezogen auf

Hegels Anknüpfungswillen, – unter anderem – Fragen dieser Art gestellt werden:

1) An welche Konzepte von Verlauf, Sinn und Ziel der Geschichte halten sich Hegels Vorlesungen? Diskutieren sie die Theodizee und wird Hegel damit zum Theologen? Nimmt Hegel den Erziehungsgedanken Lessings auf und wird er damit zum Vermittler zwischen Vernunft und Offenbarung? Wie steht er zum französischen Fortschrittsehtusiasmus (Condorcet und Turgot), wie zur deutschen Humanitätsphilosophie (Lessing, Herder) und zur idealistischen Geschichtsphilosophie ‚der Freiheit‘, der bürgerlichen oder weltbürgerlichen Verfassung?

2) An welche Tradition der ‚Gewißheit‘ materialgeschichtsphilosophischer Überzeugungen knüpft Hegel an?

An die, welche den materialen Gehalt der Geschichtsphilosophie affirmativ vorstellt (Franz. Fortschrittsoptimismus); an die, die ihn als Hypothese oder kritischen Entwurf in praktischer Absicht einführt (z.B. Kant); oder an die, welche diesen Gehalt spekulativ zu deduzieren wenigstens den Versuch anstellt (Fichte, Schelling)?

3) An welchen geschichtsphilosophischen Einzelkonzepten orientiert Hegel sich? Beispielsweise: wie wirkt die These eines unschuldigen Naturzustands (Rousseau, Fr. Schlegel) auf ihn; wie die Vorstellung eines ‚esprit general‘ eines Volkes (Montesquieu, Herder)? Wie die voridealistischen List-der-Vernunft-Vorstellungen, sei es theologisch: bezüglich der Vorsehung, sei es ökonomisch: im Blick auf den staatsökonomischen Prozeß (A. Smith)?

Es wird aufgefallen sein, daß hier ausschließlich Fragen angeschnitten wurden, auf die Hegel, selbst wenn er deren Herkunft nicht deutlich machte, dezidierte Antworten gegeben hat. Er konnte diese Fragen noch nicht und er brauchte sie auch nicht einschlägigen Systematiken zu entnehmen, denn die geschichtsphilosophischen Fragen waren – wenngleich manche von ihnen wie die der Theodizee ganz Altes wiederaufnahmen – nicht einmal achtzig Jahre alt,²⁴ und die bunte Mannigfaltigkeit der Ansichten, Meinungen, Konzepte und Überzeugungen war in den philosophischen, historischen und ästhetischen Schriften überaus lebendig.²⁵ Jetzt galt es, die Verschiedenheiten mit der neuen Einheitstendenz der Philosophie ins Verhältnis zu setzen.²⁶

24. Gemeint sind die Fragen jener philosophischen Formation und Disziplin, welche sich – seit 1750, und diesseits der Säkularisierungsfrage – selber „Geschichtsphilosophie“ nennt. Vgl. dazu R. Koselleck, Art. „Geschichte/Historie“, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. II (Stuttgart 1975) bes. S. 658ff.

25. Zum Zusammenhang zwischen Geschichtsphilosophie, Phil. Anthropologie und Ästhetik und zu den Gründen ihres gleichzeitigen Entstehens kurz nach 1750 vgl. O. Marquard, „Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts“ (1980), jetzt in ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart (Reclam) 1981, 39-66. Kurzfassung in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 19./20. Mai 1979, Nr. 115

26. „das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie ist...daß zu aller Zeit nur eine Philosophie gewesen ist, deren gleichzeitige Differenzen die notwendigen Seiten des einen Prinzips ausmachen“ (Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil., *MM Bd. 20*, S. 461)

19. Zu den Arten der Geschichtsschreibung vgl. Phil. d. Gesch. *MM Bd. 12*, S. 11-19ff.; zu vorgängigen Vertretern der Philosophiegeschichtsschreibung vgl. die Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil., *MM Bd. 18*, S. 132-136

20. Leibniz (Phil. d. Gesch., *MM Bd. 12*, S. 28, S. 170, S. 498); Lessing (*ebda.*, S. 74f., deutlicher in den Nachschriften vgl. Hoffmeister, *Die Vernunft in der Geschichte*, op. cit., S. 150, vgl. aber auch Rechtsphilosophie § 343 in: *MM Bd. 6*, S. 504); Fr. Schlegel (Phil. d. Gesch., *MM Bd. 12*, S. 79); Schiller (*ebda.*, S. 52, S. 304); Montesquieu (*ebda.*, S. 18, S. 307); Rousseau (*ebda.*, S. 61, S. 419)

21. Der Name Schellings findet sich allein in den Nachschriften, vgl. Hoffmeister op. cit. S. 158

22. Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil. *MM Bd. 20*, S. 461

23. Vgl. A. Diemer, *Grundriß der Philosophie* Bd. II „Die Philosophischen Sonderdisziplinen“, Meisenheim 1964, S. 130-197 „Geschichtsphilosophie“; R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt 1973: „Gerade die Geschichtsphilosophie jedoch sollte am allerwenigsten in den Fehler verfallen, sich selber ahistorisch zu verstehen. Einem historischen Wandel unterliegen nicht nur die Antworten, die auf geschichtsphilosophische Fragen gegeben worden sind, sondern schon die Fragestellungen, mit ihnen die Methoden und infolgedessen auch der Begriff davon, wonach man fragen will: der Begriff der Geschichte“ (S. 2)

Nichts Neues in Hegels Geschichtsphilosophie? Mindestens mit dem Theodizeedanken greift Hegel ein ganzes Jahrhundert zurück. Er unterläuft die philosophiegeschichtliche Phase des Kritizismus und findet festen Boden da, wo die kantisch/fichtesche Philosophie die Vernunft für überfliegend hielt. Die Situationen sind vergleichbar: 1710 schreibt Leibniz seine „Abhandlungen zur Rechtfertigung Gottes...“, weil Bayle dem Optimismusgedanken gegenüber, der auch und gerade die Selbsteinschätzung der ‚Ratio‘ betrifft, skeptische Vorbehalte macht,²⁷ gegen die in die kritische Philosophie verwandelte Skepsis artikuliert Hegel sich mit der Behauptung, daß die Macht und Güte Gottes der spekulativwissenschaftlichen „Einsicht“ und „versöhnenden Erkenntnis“ zugänglich gemacht werden kann.²⁸ Doch man muß unterscheiden: so wie Kant weder Bayle ist und auch nicht Hume, ist Hegel auch nicht mehr Leibniz. Da ist zunächst die Konkretisierung und Erweiterung; nicht der Gedanke der Theodizee überhaupt, auch nicht ihr Gegenstandsgebiet vornehmlich die Natur, sondern das Ganze der Weltgeschichte wird hier thematisch.²⁹

„Dieser Stoff scheint zu groß“ schreibt Hegel. Nicht aber deswegen, weil es durchaus auch ihm schwierig erscheint, die Kontingenzen geschichtlicher Ereignisse von den notwendigen Strukturen deren Zusammenhanges zu unterscheiden, sondern, weil die zur Vernunft gebrachte Theodizee nicht dabei stehen bleiben will, einer Summe kreatürlichkeitsbedingter mala eine mindestens gleich große Summe von bona rechnerisch nur entgegensetzen. Obwohl auch schon Leibniz die Übel hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Hervorbringung des Guten funktionalisiert hatte, blieben dort doch die Übel letztlich ein Negativum, das hingenommen werden mußte, weil selbst die beste aller möglichen Welten der Endlichkeit überantwortet bleibt.³⁰

27. G.W. Leibniz, *Essais De Théodizée Sur La Bonté De Dieu, La Liberté De L'Homme Et L'Origine Du Mal*, 1710, in: ders., *Die Philosophischen Schriften*, Ed. C. Gerhardt, 7 Bde., 1875–1890, Nachdr. Hildesheim 1961, Bd. 6; dt.: ders., *Die Theodizee*, Ed. A. Buchenau, Leipzig 1925 (= Phil. Bibl. Bd. 71); zu Bayle vgl. auch oben S. 130f.; ein hier einschlägiger Text in dt. Übers. jetzt in R. Bubner (Hg.), *Geschichte der Philosophie Bd. 5 „Rationalismus“* (Hg. R. Specht), Stuttgart, Reclam, 1979, S. 268–275: „Skeptizistische Überlegungen“

28. Hegel, *Phil. d. Gesch. MM Bd. 12*, S. 28

29. *Ebda.* „Es war eine Zeitlang Mode, Gottes Weisheit in Tieren, Pflanzen, einzelnen Schicksalen zu bewundern...Es muß endlich an der Zeit sein, auch diese...Produktion der... Vernunft zu begreifen, welche die Weltgeschichte ist“.

30. „Es gibt nämlich in der Kreatur eine ursprüngliche Unvollkommenheit vor aller Sünde, weil Begrenzung zum Wesen aller Kreatur gehört“ (Leibniz, *Die Theodizee*, Ed. A. Buchenau 1925, Hamburg 1968², S. 110); zum Zulassungsbegriff *ebda.*, S. 30 u. 111; zum Funktionalisierungsgedanken *ebda.*, S. 102f. „Wir wissen außerdem, daß oft ein Übel ein Gut bewirkt, das ohne dieses Übel nicht eingetroffen wäre“ (S. 102); zu diesem ganzen Komplex vgl. O. Marquard, „Glück im Unglück – Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie“ in: *AZP* 1978, H. 1, S. 23–42, bes. S. 26f.; zur „Teleologisierung des Unglücks“

Hegel übernimmt die Funktionalisierung des Negativen, aber insofern dieses Negative in der Geschichte das menschliche Fühlen, Denken und Handeln betrifft, ist es unangemessen, in dem Irrtum der Einseitigkeit partikularer Interessen nur Mittel zum Zweck zu erblicken. Zwar geht der Weltgeist über alle besonderen Berechtigungen, aber insofern „Moralität, Sittlichkeit, Religiosität“ in den menschlichen Handlungen walten, sind sie der „Kategorie eines Mittel entnommen“.³¹ Der Eigenwertcharakter des positiv Negativen, an dem auch „Ewiges“ und „Göttliches“ ist, ist das treibende Moment der Geschichte, ebenfalls aber der Grund dafür, daß die Geschichte nicht ‚wie aus der Pistole geschossen‘ das endgültige Gute verwirklicht. Der Optimismus- und Harmoniegedanke der Aufklärung wird damit seiner unbekümmerten Heiterkeit beraubt.³² Nicht die Summe unter dem Strich, das rechnerische Resultat, sondern das sich Einlassen auf die Konkretion des Negativen, das auch ‚ist‘, ist die Aufgabe der Theodizee.

Das Eingehen auf das Einzelne, auch insofern dies ein einzelnes Volk oder eine Epoche ist, verbindet Hegel mit Herder. Zwar wird der latente Historismus von der Idee des Fortschritts des Freiheitsbewußtseins überlagert, doch denkt abstrakt – auch hier –, wer vergangene Epochen nach der blossen Anzahl der Freien beurteilt.

Montesquieu hatte 1743 mit seinen „*Considérations sur Les Causes De La Grandeur Des Romains Et De Leur Décadence*“ ein – wenn man trotz Koselleck so will – ‚geschichtsphilosophisches‘ Werk herausgegeben, dessen Gedanken eines „esprit général“ und der „décadence“ sich bei Hegel deutlich wiederfinden. 1748 zeigt ein anderer Titel Montesquieus genauer an, worum es hier geht: Gegenstand der Untersuchungen sind der „Geist der Gesetze“ und der „Bezug, den die Gesetze zur Verfassung jeder Regierung, zu den Sitten, dem Klima, der Religion, dem Handel u.s.w. haben müssen“.³³ Daran erinnert – zum Beispiel – Hegels „*Geographische Grundlage der Weltgeschichte*“.³⁴ Aber wichtiger als dies ist, daß der „Geist eines Volkes...ein bestimmter Geist“ ist, „eine Individualität...Um der ursprünglichen Dieselbigkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstandes willen sind die Gestaltungen (der Völker, R.W.S.) in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staats; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst“.³⁵

31. Hegel, *Phil. d. Gesch. MM Bd. 12*, S. 50

32. Darum ist die Weltgeschichte auch nicht der „Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr: denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes“ (*Phil. d. Gesch. MM Bd. 12*, S. 42)

33. Montesquieu, *De L'Esprit des lois ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, etc.*, 1748; dt. heute: ders., *Vom Geiste der Gesetze*, Ed. E. Forsthooff, 2 Bde., Tübingen 1951

34. Hegel, *Phil. d. Gesch., MM Bd. 12*, S. 105–132

35. *Op. cit.*, S. 73

Der Ganzheits- und Gestaltcharakter eines Volkes aber spricht Beharrung aus und sperrt sich der Entwicklung. Darum gehen bei Montesquieu die Römer unter, als institutionelle Neuerungen ihren ‚Geist‘ zu sprengen beginnen, und darum – bei Hegel – wird den Völkern die „Frucht des vollführten Prinzips“ ein „bitterer Trank“. Weil sie von ihm nicht „lassen“ können, gehen sie der „Vernichtung“ entgegen.³⁶

Das sind die Parallelen. Aber: Im Unterschied zu jeder Verfallstheorie, im Unterschied auch zu jedem bloß auf die Völkerindividualitäten gerichteten Interesse, im Unterschied endlich zu den kulturmorphologischen Vorstellungen – Hegels eigenständige Neuerung ist das an Beispielen explizit gemachte Aufbrechen des Gegensatzes von Beharrung und Veränderung. Die Beharrung selbst setzt die qualitative Veränderung aus sich heraus. Wo die „Unmittelbarkeit“ des Geistes und die „Sittlichkeit“ des politischen Ganzen im Laufe der Entwicklung Subjektivität und Reflexion nicht nur gebiert, sondern zur bewußten Erhaltung einsetzt, führt das „sich absondernde Innere“ der „Fraktionen“, die alle das Gute wollen, einen Zustand der „Zerrissenheit“ und „Partikularität“ herbei, der „entkräftet“ und innere und äußere Schutzlosigkeit offenbart.³⁷ Die scheinbar zusammenhanglose Eroberung durch andere Völker zeigt diese „Ohnmacht“ nur äußerlich, um sie „jammervoll zu zertrümmern, denn Heilung, Besserung und Trost sind unmöglich“.³⁸

So sind das Schicksal der Griechen die Römer. Das „Verderben des griechischen Geistes“ wird der Boden, auf welchem eine „neue Seite der Weltgeschichte aufgeht“. Das Zurückgehen in die Innerlichkeit der Griechen wird hier zur „Freiheit des Ichs in sich“.³⁹

Der die Staaten und Völker in ihrer Aufeinanderfolge integrierende Geschichtsprozeß ist bei Hegel ein „Fortgang zum Besseren“.⁴⁰ Damit steht er im Banne der Aufklärung, die mindestens zwei Entwicklungslehren geliefert hatte: die des weltimmanenten Fortschritts und die der Erziehung des Menschengeschlechts.⁴¹ Beide sind Verwandlungen der Vorsehungslehre, beide haben ein dreigliedriges Geschichtsschema neu aktualisiert, ein Geschichtsschema, das trotz seiner Differenzierung etwa bei Fichte, im gesamten deutschen Idealismus von Wichtigkeit blieb.⁴²

36. *Op. cit.*, S. 104

37. *Op. cit.*, S. 327

38. *Op. cit.*, S. 338

39. *Op. cit.*, S. 340; vgl. auch Rechtsphil. § 343, in: *MM Bd. 7*, S. 504

40. *Phil. d. Gesch. MM Bd. 12*, S. 74ff.

41. Zum Fortschrittsgedanken etwa Condorcets vgl. oben S. 124, Anm. 17; zur Vorgesichte des Erziehungsgedankens – von Paulus bis Herder und Lessing – vgl. R. Piepmeyer, Art. „Erziehung des Menschengeschlechts“, in: *H.W.P.*, Bd. 2, S. 735f.

42. Zum Verhältnis von ‚Fortschritt‘ und ‚Vorsehung‘ vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen – Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*,

Hegel behandelt die Gedanken der „Perfektibilität“ und der „Erziehung“ in einem und demselben Zusammenhang. Damit schweißt er immanentistische und theologische Vorstellungen ineinander und überbrückt jene Kluft, die bei Lessing trotz der entwicklungsgeschichtlichen Sicht noch zu verzeichnen ist: „Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts“, schrieb Lessing in seiner Erziehungsschrift in Bezug auf das Alte und Neue Testament, „worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen nicht auch kommen würde“.⁴³ Durch Hegels spekulative Ineinsetzung des Endlichen und Unendlichen wird der Gedanke der Erziehung jetzt wieder überflüssig, aus der Offenbarung, für die Geschichte und in die Geschichte wird die Geschichte als ‚Offenbarung, und dies ist die ‚wahrhafte Theodizee ... Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist“.⁴⁴

Auch der Perfektibilitätsgedanke muß sich dieser Voraussetzung fügen. Doch ist es nicht die Vorstellung der Immanenz und Endlichkeit, die Hegel hier zuerst silt, sondern die Tendenz des begrifflichen und damit auch tatsächlichen Zurückbleibens hinter dem, was auch in der geschichtlichen Endlichkeit verwirklichungsfähig ist: „hier wird der Bestand nicht als das Höchste angesehen, sondern das Höchste scheint das Verändern zu sein“.⁴⁵ Indem die Aufklärung weiß, daß man nie ganz kann was man doch soll, verschwindet mit der Erreichung des Ziels auch das Ziel selbst in eine ungeschichtliche Ferne, und als „Maßstab für die Veränderung“ bleibt nichts als das „Quantitative“ der „Komparative“.⁴⁶ Dem zu entkommen rettet sich die Ethik ins moralisch Nackte: das Gute muß gewollt werden um seiner selbst willen. Gerade dies aber ist der Zustand, den Lessing sich nicht getraut, mit der Wirklichkeit und Gegenwart in Verbindung zu bringen; der unendliche Progreß (hier noch in der Form der Seelenwanderungslehre) steht seiner Verwirklichung entgegen: „Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse...zu erlangen geschickt bin“?⁴⁷ Das perennierende Ausbleiben der Verwirklichung hat Hegel – soweit

Stuttgart 1967⁵, Kap. IV „Fortschritt contra Vorsehung“ (S. 62-98, bes. S. 62f.); zum dreigliedrigen Geschichtsschema vgl. Condorcet (*Lit.-Ang. oben* S. 124, Anm. 17) S. 34ff. und Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: ders., *Sämtliche Schriften* Ed. K. Lachmann, Bd. 13, S. 434; zur Zeitalterlehre Fichtes vgl. unten S. 166; zur Herkunft der Dreizeitalterlehre (J. von Fiore) vgl. K. Löwith, *op. cit.* S. 190-195 „Verwandlungen der Lehre Joachims“, Beispiele hier: Lessing, die Saint-Simonisten, Comte, Fichte, Schelling, Hegel, Marx und Nietzsche

43. Lessing, *op. cit.*, S. 416 (§ 4)

44. Hegel, *Phil. d. Gesch.*, *MM Bd. 12*, S. 540

45. *Phil. d. Gesch.* (Schüler-Nachschrift), in: Hoffmeister, *op. cit.*, S. 150

46. *Phil. d. Gesch. MM Bd. 12*, S. 75 (Hoffmeister, *op. cit.*, S. 150)

47. Lessing, *op. cit.*, S. 435 (§ 98 der Erziehungsschrift)

es den Gehalt der Lessing'schen Zielvorstellungen betrifft – nicht etwa bekämpft, sondern unterstrichen. „Denn so etwas Leeres wie das Gute um des Guten willen hat überhaupt in der lebendigen Wirklichkeit nicht Platz.“⁴⁸ Das Interesse der Philosophie aber muß die Wirklichkeit sein, und das Zeitalter der Vernunft ist nicht erst in unendlicher Zukunft, sondern schon da. Insofern dieses Dasein und diese Gegenwart der Vernunft bei Hegel nicht als „Humanität“, sondern als „Freiheit“ bestimmt wird, ist die Aufklärung verlassen, und Hegel selbst reiht sich damit ein in die Geschichtsphilosophie der Revolution.

Diese Beziehung zwischen der idealistischen Geschichtsphilosophie in Deutschland und der französischen Revolution hat Hegel bewußt herausgestellt. Mehr ist da, als die nur zeitliche Beziehung: „Kantische, Fichtesche und Schellingsche Philosophie“, schreibt Hegel, „in diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen.“⁴⁹ Das Absolute der Freiheit haben die Franzosen „praktisch an die Wirklichkeit gewendet“; in Deutschland findet die Revolution und findet die Freiheit ihre theoretische Behandlung.⁵⁰ Da ist zunächst Kant. In Bezug auf die Revolution von 1789 schreibt er: „ein solches Phänomen...vergißt sich nicht mehr, weil es...ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, ...welches allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte vereinigt.“⁵¹ Diese Vereinigung ist – nationalstaatlich – die „bürgerliche Gesellschaft“, organisiert durch die „Bürgerliche Verfassung“; und so sehr dies alles bis jetzt nur im „rohen Entwurfe dasteht“, gibt es doch „Hoffnung, daß...das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoß worin alle ursprünglichen Anlagen des Menschengeschlechts entwickelt werden, dereinst einmal zustande kommen werde.“⁵² Wie

48. Phil. d. Gesch. MM Bd. 12, S. 44

49. Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil. MM Bd. 20, S. 314

50. Op. cit., S. 331; „Rousseau hat so in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt; Kant hat dasselbe Prinzip aufgestellt, nur mehr nach theoretischer Seite“ (ebda); diese Parallelisierung hat H. Heine übernommen, vgl. ders., *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Ed. W. Harich, Ffm. (Insel) 1966, S. 149ff.: „Maximilian Robespierre war nichts als die Hand von J.J. Rousseau“ (150), er und die „terroristische Konvention“ (169) sind vergleichbar mit den „weltzermalmenden Gedanken“ Kants (152); „Nachdem die Kantianer ihr terroristisches Zerstörungswerk vollbracht, erscheint Fichte, wie Napoleon erschienen“ (169), der späte (theologische) Schelling ist die „restaurierende Reaktion“ (197), Hegel hat den Kreis der „philosophischen Revolution geschlossen“ (198)

51. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akad.-Ausg. Bd. VII, S. 88

52. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akad.-Ausg. Bd. VIII, S. 28; vgl. auch O.H. v. d. Gablenz (Hg), *Immanuel Kant – Politische Schriften*, Köln u. Opladen 1965, mit Bibliographie und Wiederabdruck der Fichteschen und Schlegelschen Rezensionen zu Kants „Ewigem Frieden“

bei der Aufklärung stört Hegel auch hier das unwirkliche ‚dereinst‘, aber seine Kritik an Kant beschränkt sich durchaus nicht auf dessen Vorstellung eines unendlichen Progresses. Denn dem bloßen Sollen des Geschichtsprozesses sucht Kant selbst schon durchaus zu begegnen. Dies bezeugt das Bild vom Kranken, der „vor lauter Besserung“⁵³ stirbt. Zwar ist es eine „Pflicht“, sich den Staatsverfassungen, die den Forderungen der Vernunft entsprechen, „immer zu nähern“, aber wie es auf der einen Seite ein „süßer Traum“ ist, sie als „vollendet zu hoffen“,⁵⁴ bemerkt andererseits von der Gegenwart zu wenig, wer nur in die Ferne schaut.

Denn die französische Revolution ist eine Begebenheit der Gegenwart, welche – wenn zwar zunächst nur als „Denkungsart der Zuschauer“ – als „Geschichtszeichen“⁵⁵ dafür aufgefaßt werden kann, daß die „bürgerliche“ und „republikanische Verfassung“ sich nunmehr verwirklichen läßt, und die „Wendung...zum Besseren“ sieht Kant bezüglich des zu vermeidenden „Angriffskrieges“ nach dem Baseler Frieden von 1795 „schon jetzt im Prospekt“.⁵⁶ Unbeschadet der politischen Entwicklung bis 1830 ist es also nicht der Inhalt der Gegenwartsbeurteilung, die Hegel von Kant zu trennen vermag. Was bei Kant als „roher Entwurf“ und „Prospekt“ erscheint, setzt sich bei Hegel fort in der Bemerkung, daß das Geschichtsziel im „Prinzip“⁵⁷ verwirklicht sei. Während aber Kant primär für wichtig hält, was noch zu tun ist, richtet Hegel sein Augenmerk auf das, was schon erreicht und gegenwärtig an realisierter Freiheit vorliegt.

Der geschichtliche Weg zur Freiheit darf jedoch nicht nur Gegenstand praktischer Gewißheit sein. Nur der Umstand, daß Kant diese Gewißheit „wahrsagender Geschichte“ von der theoretisch-philosophischen Geschichtskonstruktion trennt, macht es überhaupt möglich, ein geschichtsphilosophisches Sollen bei ihm zu kritisieren. Was die Geschichtszeichen zeigen, stellt kompensatorisch das als erreicht vor, was theoretisch gar nicht zum Abschluß kommen kann.⁵⁸ Um diesen Widerspruch zu beseitigen, genügt es nicht, dem Sollen das Erreichte einfach gegenüberzustellen, sondern die theoretische Philosophie muß überhaupt anders mit der Wirklichkeit in Zusammenhang gebracht werden, als dies bei

53. I. Kant, *Akad.-Ausg. Bd. VII*, S. 93

54. Op. cit., S. 92

55. Op. cit., S. 84f.

56. Op. cit., S. 94

57. Hegel, Phil. d. Gesch. MM Bd. 12, S. 33 „daß aber diese Freiheit...unendlich viele Mißverständnisse...in sich begreift, dies ist etwas, was man nie besser erfahren hat als in jetziger Zeit“, es wurde aber „auf die Wichtigkeit des unendlichen Unterschieds zwischen dem Prinzip, dem, was nur erst an sich, und dem, was wirklich ist, aufmerksam gemacht“

58. weil nämlich die „philosophische Vorhersagung“, die zwar „allen Ungläubigen zum Trotz für die strengste Theorie“ haltbar wäre, andererseits „die Aussicht in eine unabschließliche Zeit eröffnet“ (Kant, *Streit der Fakultäten*, Akad.-Ausg. Bd. VII, S. 88f.)

Kant geschieht. „Ich verdenke es keinem“, schreibt Kant, „wenn er in Ansehung der Staatsübel an dem Heil des Menschengeschlechts und dem Fortschreiten desselben zu verzagen anhebt; allein ich *verlasse* mich auf das heroische Arzneimittel (der damaligen Kriegswirren, Kursivierung R.W.S.), welches...eine schnelle Cur bewirken dürfte.“⁵⁹ Es ist ein Unterschied zu Kant, daß Hegel dieses Sichverlassen objektiv machen will.

Fichte allerdings hat die Differenz zwischen Gegenwart und Geschichtsziel, und ebenso jene zwischen Geschichte a priori und faktischer Geschichte noch einmal grundsätzlich herausgestellt. Auch hier gilt: „der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“.⁶⁰ Diese Freiheit soll sein die „wirkliche Tat“ und das „Erzeugnis der Gattung in ihrem Leben“,⁶¹ aber im „gegenwärtigen Zeitalter“ existiert sie nur erst in dem philosophisch deduzierten „Weltplan“, als Kennzeichen der letzten von insgesamt fünf Geschichtsepochen, bei deren Aufstellung „der Denker“ der „historischen Belehrung“ überhaupt nicht bedarf, weil sie „einander folgen müssen“.⁶² Den Regierungen der Gegenwart aber bleibt das „streben“ „nach der möglichst klaren Einsicht in den wahren Staatszweck“, und die „theoretische Lösung“ des Geschichtsproblems bleibt „wohl noch Jahrtausende“ abständig von einer „philosophischen Charakteristik“ einer dann „gegenwärtigen Zeit“.⁶³

Und Schelling hat diese Position, wenigstens noch im „System des transzendentalen Idealismus“, weiter vertieft. „Moral und Staat“, schreibt Hegel, stellte Schelling hier dar „im fichteschen Sinne, aber nach Kants ‚Zum ewigen Frieden‘“.⁶⁴ Das „einzig wahre Objekt der Historie“ ist nach Schelling „das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung“⁶⁵; denn die „Rechtsverfassung ist Bedingung der Freiheit, weil es ohne sie für die Freiheit keine Bürgschaft gibt“⁶⁶. Die Freiheit aber ist bis dato nur eine „parasitisch geiehende Pflanze“ – „So soll es nicht sein“ fährt Schelling fort, und dies ist – weiterhin – der „einzige Grund“ der Geschichte, deren „Maßstab der Fortschritte“ die „allmähliche Annäherung“ an das Geschichtsziel ist, wo die Freiheit durch Ordnung „garantiert“ bleibt.⁶⁷ Doch differiert die endliche Er-

reichung des Geschichtsziels auch bei Schelling von der „unendlichen Progressivität“, die im transzendentalphilosophisch deduzierten „Begriff der Geschichte“ liegt. Deshalb kann diese Erreichung weder „aus Erfahrung ... geschlossen“, noch selbst „apriori bewiesen werden“, sie bleibt vielmehr – bei Schelling – ein „ewiger Glaubensartikel“.⁶⁸

Diese Restriktion der theoretischen Geschichtserkenntnis aufs transzendentalphilosophisch Entwerfbare zeigt sich bei Schelling auch in der Behandlung des Zusammenhangs von „Notwendigkeit“ und „Freiheit“. Das theoretische Moment abgeblendet, könnte die These auch von Hegel formuliert sein: „daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sei von einer Notwendigkeit, die über ihm ist“.⁶⁹ Alles kommt an auf die „Erklärung“ dieser „prästabilierten Harmonie des Objektiven (Gesetzmäßigen) und des Bestimmenden (Freien)“⁷⁰. Das ist nach Hegel die „Aufgabe der Metaphysik“⁷¹, nach Schelling aber die der Transzendentalphilosophie. Deshalb ist hier (bei Schelling) die angesprochene Harmonie nur „denkbar“⁷², d.h. sie kann gedacht werden als Werk einer „absoluten Synthesis“⁷³, die das „Absolute“ genannt werden darf, aber eben nicht im ontologischen Sinne. Von der Ebene des Bewußtseins her gesehen bleibt das Absolute „selbst ... in dem unzugänglichen Lichte“⁷⁴. In der Kritik dieser Vorstellung, daß nämlich das Absolute nicht „ist, aber sich fortwährend offenbart“⁷⁵, liegt die Nahtstelle des Übergangs in die objektiv-idealistische Geschichtskonstruktion.

3. Probleme trotz Vollendung

Die letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden, der letzte Staat ist dies ebenso. Auch er ist – nach den Revolutionen der Geschichte – strukturell der in sich bestimmteste und gehaltlich der beste, denn – so meint Hegel – Begriff und Realität der Freiheit haben zugenommen. Aber, der preußische Staat und das nachrevolutionäre Europa der hegelschen Gegenwart, und diese Philosophie, die die politische Gegenwart in Gedanken faßt und erfaßt: sind sie unüberbietbar?

59. *Op. cit.*, S. 93

60. J.G. Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, in: ders., *Sämtliche Werke* Ed. I. H. Fichte, Berlin 1845–46, Neudr. Berlin 1971, Bd. VII, S. 7

61. *Ebda*

62. *Op. cit.*, S. 139

63. *Op. cit.*, S. 156

64. Hegel, Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil. *MM Bd.* 20, S. 422

65. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, in: ders., *Sämtliche Werke* Ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–1861, Bd. III, S. 591f.

66. *Op. cit.*, S. 593

67. *Op. cit.*, S. 592f.

68. *Ebda*.

69. *Op. cit.*, S. 595

70. *Op. cit.*, S. 600

71. Hegel, Phil. d. Gesch. *MM Bd.* 12, S. 41

72. Schelling, *op. cit.*, S. 600

73. *Op. cit.*, S. 598

74. *Op. cit.*, S. 603

75. *Ebda*.

Die eigentlichen Probleme der materialen Geschichtsphilosophie Hegels sind die der Beurteilung der Gegenwart und der Zukunft der Geschichte, im Zusammenhang damit die ihrer Einheit und ihres Subjekts.

Es gibt ein Ende der Kunst, wenigstens was die „Seite ihrer höchsten Bestimmung“ angeht¹, ebenso ein Ende der Religion: „Der Inhalt der christlichen Religion kann (heute, R.W.S.) nur auf spekulative Weise gefaßt werden“². Doch kann es auch ein Ende der Geschichte geben? Wenn die höchste Bestimmung der Geschichte die Hervorbringung des Bewußtseins von Freiheit ist, und wenn Hegel dafürhält, daß seine Philosophie den adäquaten Begriff der Freiheit exoterisch macht, so hat zumindest die Geschichte der Philosophie erreicht was sie sollte.

Aber die politische Geschichte: die in ihr objektiv gewordene Freiheit ist erst „im Prinzip“, das heißt: sie ist konkreter vorhanden zwar als sie es jemals war, jedoch abstrakter noch als sie dem Gedanken nach sein soll; „an sich“, „im Prinzip“ ist sie in der Wirklichkeit, „für sich“ ist sie in der (Hegelschen) Philosophie, „an und für sich“ ist sie darum noch nicht.

a) Das Ende der Geschichte

Hegels Rede vom Ende der Geschichte ist der Gegenstand zahlreicher Kontroversen gewesen und wird dies weiter sein³. Denn die Probleme damit liegen bereits in der philologischen Überlieferung⁴. Zudem: ausdrücklich redet Hegel nur einmal vom „Ende der Geschichte“, und auch diese Stelle ist hinsichtlich ihrer Authentizität nicht ganz sicher: „Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen; denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang“⁵.

„Die Sonne geht im Morgenlande auf“, die Weltgeschichte ist das „Tagewerk des Geistes“⁶ – so muß es auch einen Abend geben. Den Konsequenzen seiner Tages- und Lichtmetaphorik jedoch weicht Hegel aus, der Vergleich mit dem Physischen scheint ihm ganz unangemessen, der „Osten für sich etwas ganz Relatives“, inhaltlich: dem Untergehen der äußerlichen Sonne wird das Aufgehen der „inneren Sonne“ des Geistes entgegengestellt, und so verhält es sich auch

1. Vgl. Hegel, *Ästhetik*, *MM Bd. 13*, S. 25; vgl. dazu auch W. Oelmüller, „Der Satz vom Ende der Kunst“ in ders., *Die unbefriedigte Aufklärung*, Ffm. 1969, jetzt stw 263, Ffm. 1979, S. 240-264

2. Hegel, Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil., *MM Bd. 18*, S. 113

3. Vgl. dazu R. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Stuttgart 1965; und ders., „Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie“ in: *Phil. Jb. 76* (1968/69) S. 88-122

4. Maurer dazu *Phil. Jb. 76*, S. 88

5. Hegel, *Phil. d. Gesch.*, *MM Bd. 12*, S. 134

6. *Op. cit.*, S. 133f.

mit der Altersmetaphorik: das „natürliche Greisenalter ist Schwäche, das Greisenalter des Geistes ist seine vollkommene Reife“⁷.

Trotz der Inadäquanz der natürlichen Metaphorik für eine Geschichte des Geistes scheint aber zunächst festzustehen: das „germanische Reich“, näherhin Europa und dann Preußen ist für Hegel der Ort der weltgeschichtlichen Vollendung; und wohl auch des weltgeschichtlichen Endes, denn: niemals bis jetzt haben Weisheit und Reife vorm Tod geschützt. Darum „ventilieren“ nach R. Haym schon 1830 die Hegelianer „im vollen, bitteren Ernst die Frage, was wohl den ferneren Inhalt der Weltgeschichte bilden werde“⁸, und eine mögliche Antwort darauf gab circa hundert Jahre später Kojève: Da die Geschichte im wesentlichen vollendet ist, das Leben aber trotzdem weiter geht, so verschwindet zwar nicht das Leben, schloß er, wohl aber verschwinden „die Kriege“ und „blutigen Revolutionen“. Und auch die Weiterentwicklung der Philosophie, denn: der Mensch braucht seine „wahren Prinzipien nicht mehr zu ändern“⁹. So gibt es ein Weitergehen der Geschichte, und doch: nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung ist sie jetzt – oder wenigstens bald – für uns ein Vergangenes.

Das Zutreffen solcher Diagnosen bleibt dahingestellt. Wichtiger ist hier die Frage, ob sie sich auf Hegel berufen können. Denn bei Hegel selbst gibt es – bezüglich eines Endes der Geschichte – nicht nur äußerst wenige explizite Bemerkungen, sondern auch jene Passagen, welche sich generell in Richtung auf die angesprochene Interpretation lesen lassen, stecken voller Schwierigkeiten. Am ehesten noch in der Rechtsphilosophie (Schlußparagraph 360) hat Hegel als Resultat der Geschichte die Versöhnung von Staat, Religion und Wissenschaft, von Natur und ideeller Welt *affirmativ* herausgestellt: „die Gegenwart“, schreibt er, „hat ihre Barbarei und unrechtlche Willkür und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift; so daß“ – also im Modus des Erreichten – „die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden“ ist¹⁰. Von einem Ende der Geschichte ist hier allerdings gar nicht die Rede. Dies gilt ebenso für die letzten Seiten der geschichtsphilosophischen Vorlesungen, in denen die Darstellung des damals gegenwärtigen Europa mit einem Ausblick auf die staatliche und ideelle Wirklichkeit „Deutschlands“ endet. An die Auflistung des Erreichten

7. *Op. cit.*, S. 140

8. Vgl. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857 (Nachdr. Darmstadt 1962) S. 4f.

9. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947; „En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire, c'est-à-dire l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement: – la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la philosophie; car l'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi“ (S. 435)

10. Hegel, *Rechtsphilosophie*, *MM Bd. 7*, S. 512

schließt sich die Bemerkung an: „Bis hierher ist das Bewußtsein gekommen, und dies sind die Hauptmomente der Form, in welcher das Prinzip der Freiheit sich verwirklicht hat“.¹¹

Daß hier noch nichts Endgültiges erreicht ist, erhellt aus der nun folgenden Kennzeichnung des endgeschichtlichen Sollzustands, der hypothetisch formuliert wird: „Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht dieser Vernunft entsprechend sein“¹². Es wird nicht gesagt, daß dieser Zustand *ist*, im Gegenteil verweisen die Formulierungen Hegels andernorts darauf, daß weder die Realisierung der Freiheit, noch ihr Begriff oder das adäquate Bewußtsein von ihr bereits ‚fertige‘ Gegenwart sind¹³.

Was also bedeutet bei Hegel das Ende der Geschichte, wie muß seine Einschätzung der Gegenwart verstanden werden, was hat beides miteinander zu tun?

Bei der Rede vom Ende der Geschichte wird man nach R. Maurer drei Bedeutungen unterscheiden müssen: das „Ende der Weltgeschichte Europas“, den „Beginn einer neuen Zeit“, zuletzt die „neue Weltgesellschaft als letzte Epoche der Geschichte“¹⁴. Alle drei Bedeutungen lassen sich auf die Hegelschen Aussagen beziehen. Doch Maurer diskutiert mehr die sich auf Hegel berufenden Autoren als die Problematik der Hegelschen Aussagen selber. Denn in seiner Interpretation tritt Hegels Rede vom Ende der Geschichte zurück hinter die von der „Mitte der Geschichte“, ist philologisch problematisch und überhaupt nur von „sekundärer Bedeutung“¹⁵. Dies hatte zuvor nicht nur Kojève, sondern dies hatten auch Löwith und Taubes anders gesehen¹⁶.

Und vielleicht muß man bei Hegel auch das ernst nehmen, was er kaum und selten und widersprüchlich ausgesagt hat. Denn auch hier könnten Konsequenzen angezeigt sein; die nämlich, daß Hegel nicht nur die Konsequenzen seiner Metaphorik, sondern die seiner Gesamtanschauung nicht ausgehalten

11. Hegel, *Phil. d. Gesch.*, *MM Bd. 12*, S. 539

12. *Op. cit.*, S. 540

13. Vgl. *oben* S. 165, Anm. 57

14. R. Maurer, *op. cit.*, in: *Phil. Jb.* 76 (1968/69) S. 88f.; zu A. Gehlens Begriff des „post-histoire“ ebda S. 89

15. Maurer, *op. cit.*, S. 92

16. Beide lesen Hegels „Ende der Geschichte“ im Lichte der jüdischen und christlichen Eschatologie: mit der „Verweltlichung des christlichen Glaubens, oder wie Hegel zu sagen vorzieht, mit dieser Verwirklichung des Geistes, glaubte er dem Christentum treu geblieben zu sein und das Reich Gottes auf Erden zu explizieren“ (K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1967⁵, S. 60). Taubes: „Die Summe der Eschatologie läßt sich in der alten apokalyptischen Formel: Reich Gottes auf Erden zusammenfassen“ (J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Zürich 1946, S. 85); in Bezug auf Hegel: „Die Geschichte ist Heilsgeschichte...Die Dialektik des Werdens...strebt auf das Eschaton hin, darin die Erfüllung liegt. Indem der Geist das Ende erreicht, darin er seine volle Gestalt offenbart, ist die Geschichte des Geistes vollendet“ (ebda S. 94).

hat. Ob post-histoire oder nicht, es muß davon ausgegangen werden, daß die Geschichte im wesentlichen zuende ist, wenn sie ihren Auftrag der Freiheit erfüllt hat. Nur wo, ist die Frage, und wann.

Statt einer Antwort jedoch gibt Hegel mehrere, und zwar betreffen sie sukzessive die Entwicklung seit jener Zeit der Geschichtsmitte, welche die „christliche“ und „germanische“ Welt aus sich heraus gesetzt hat. So besehen beginnt tatsächlich, wenn schon nicht das Ende, so gewiß doch die Vollendung der Geschichte mit ihrer Mitte: „Denn die christliche Welt ist die Welt der Vollendung: das Prinzip ist erfüllt, und damit ist das Ende der Tage voll geworden“¹⁷. Die Konsequenz des Erscheinens Christi ist in der Hauptsache das Sichverlegen der Geschichtsbedeutung von den äußeren Weltbegebenheiten in die „inneren Evolutionen an sich“ (ebda). Nicht daß das Resultat des „Insichgehens“ wieder an die Weltlichkeit gewandt werden muß, ist hier das Erstaunliche und Problematische, sondern die scheinbare Leichtigkeit dieses Vorgangs: indem die „Kirche“ das „gegenwärtige Himmelreich“ schon ist, bringt die Geschichte nicht mehr „wesentliche Veränderungen in der Natur der (äußeren, R.W.S.) Zustände mit sich“ (ebda), sondern es ist „nur“ noch „darum zu tun, ... auch zur Erscheinung zu bringen“, daß das Außen „überwunden“ ist. Dieses zur Erscheinung Bringen aber, die „Durchdringung des weltlichen Zustands“ durch das christliche „Prinzip“, ist andererseits der „lange Verlauf, welcher die Geschichte selbst ausmacht“. Die Unterscheidung des „Prinzips als eines solchen und seiner Anwendung ... ist eine Grundbestimmung unserer Wissenschaft“¹⁸. Insofern dieser Unterschied nicht nur durch seinen „langen Verlauf“, sondern wesentlich durch die „Arbeit der Bildung“ gekennzeichnet ist, ist seine Beseitigung eben nicht nur eine Frage der Zeit. Darum ist die frühe germanische Welt schon das Endstadium der Geschichte und sie ist dies gleichzeitig auch nicht.

War das Christentum schon Vollendung, so tut die Reformation das „letzte Panier“ auf, „um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des *freien Geistes*, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist“¹⁹.

„Staaten und Gesetze sind nichts anderes als das Erscheinende der Religion in den Verhältnissen der Wirklichkeit“²⁰. Der „wesentliche Inhalt der Reformation“ aber ist, daß der Mensch „sich bestimmt, frei zu sein“ (ebda). So wäre denn – nach der Reformation – die Wahrheit und Freiheit, die wahre Freiheit objektiv geworden?

„Von da bis zu uns“, schreibt Hegel, hat die Zeit mit dieser Objektivierung

17. Hegel, *Phil. d. Gesch.*, *MM Bd. 12*, S. 414

18. *Op. cit.*, S. 32

19. *Op. cit.*, S. 496

20. *Op. cit.*, S. 497

„zu tun gehabt“ und hat noch „zu tun“²¹. Auch das „letzte Panier“ erweist sich als vorläufiges und mit der „Aufklärung und Revolution“ erst „kommen wir an das letzte Stadium der Geschichte, an unsere Welt, an unsere Tage“²². Wenn die Auflösung der Gegensätze, die Versöhnung, und die Realisierung der Freiheit das Werk der Geschichte sind, dann muß diese Versöhnung nun endgültig das Produkt dieses Stadiums sein, weil ein denkbare post-histoire selbst keine Geschichte mehr ist. Geht also die Geschichte nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung in der Gegenwart ihrem Ende entgegen?

Die Indizien dafür nennt Hegel fortlaufend, aber einen eindeutigen Schluß zieht er nicht. Der Hypothesierung der gänzlich versöhnten Gegenwart entspricht dabei, daß er vielmehr die Diagnose spezieller gegenwärtiger Mangelerscheinungen ins Allgemeine wendet. So formuliert er im größeren Zusammenhang der französischen Revolutionsentwicklung: „So geht die Bewegung und Unruhe fort“²³, schließt aber – im Blick auf das im engeren Kontext angesprochene Problem des politischen Liberalismus – an: „Diese Kollision, dieser Knoten“, ja ausdrücklich: „dieses Problem ist es, an dem die Geschichte“ – überhaupt – „steht“, und das sie „in künftigen Zeiten zu lösen hat“ (ebda). Ob sie es lösen kann, oder gar, daß sie es löst – wird nicht gesagt.

Abgesehen von der Zukunftsdimension, die sich hier auftut, und die noch interessieren muß, steht also fest: Auch die Gegenwart hat ihre Probleme, und sie sind nicht nur nebensächlicher Natur. Vorsichtig formuliert Hegel darum am Ende der geschichtsphilosophischen Vorlesungen, daß die „ganze bisherige Weltgeschichte .. an ihrem Ziele zu sein scheint“²⁴, und die Gegenwart ist hier nicht die letzte, sondern nur mehr eine „neue Epoche in der Welt“ (ebda).

Hegels kurze Bemerkungen über die Zukunft Amerikas und Rußlands hat man geniale Ausblicke genannt, gleichzeitig hat man sie für zu kurz befunden. Es scheint so, als habe sich Hegel solchen Vorwürfen entziehen wollen, wenn er über Amerika schreibt: „Als ein Land der Zukunft geht es uns überhaupt hier nichts an; denn wir haben es nach der Seite der Geschichte mit dem zu tun, was gewesen ist und mit dem was ist“²⁵. Diese Feststellung ist einfach und sie trifft zu, wenn unter ‚Geschichte‘ Geschichtsschreibung, also die Historie verstanden wird. Bedeutsam und brisant jedoch wird sie, wenn sie auf die Systematik der materialen Geschichts-philosophie bezogen wird. Da es problematisch ist, das Ende der Geschichte in „Europa“ und in der „Gegenwart“ anzusetzen, ist schon deshalb für die Interpretation alles das wichtig, was Hegel über das ‚Nichteuropa‘ und die ‚Zukunft‘ aussagt, besonders dann, wenn er selbst

über in Zukunft zu lösende Probleme spricht. Hegels Formulierungen sind jedoch auch hier zutiefst zweideutig. Es reicht eben nicht aus, den Passus zu zitieren, daß Amerika „das Land der Zukunft“ sei²⁶. Wörtlich und ohne Auslassung heißt es vielmehr: „Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika, die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll“. „Weltgeschichtliche Wichtigkeit“ und das Adjektiv „weltgeschichtlich“ überhaupt, bezeichnen bei Hegel immer mehr als nur: in der Weltgeschichte vorkommend. Weltgeschichtliche Individuen und Epochen haben vielmehr immer mit einem neuen Grade des Freiheitsbewußtseins zu tun. Also liegt darin auch die „weltgeschichtliche Wichtigkeit“ des zukünftigen Amerika? Und ist dies die „noch viel höhere Bestimmung“, der das jetzt schon „große“ Rußland entgegensteht?²⁷

Was Hegels Bemerkungen zu Amerika betrifft, so beginnen sie im zitierten Satz mit einem „somit“ und sie enden dort mit einem „soll“. Die weltgeschichtliche Wichtigkeit erscheint so als eine Folgerung aus dem zuvor Gesagten, und als affirmative Zukunftsaussage. Noch einmal: es geht nicht darum, ob solcherlei Prognosen später sich als richtig erwiesen haben, sondern nur darum, ob Hegel seiner These vom Ende der Geschichte in Europa und in der Gegenwart eine andere These von der Zukunft der Geschichte außerhalb Europas entgegengestellt hat. Und gerade das kann man wiederum bezweifeln, denn: das Land der Zukunft ist jedenfalls in der Gegenwart die Unterbietung der Gegenwart²⁸. Was also in der Gegenwart nicht ist, ist „somit“ – potentiell wenigstens – in der Zukunft. Die Erwartung, die Hegel selbst an Amerika heranträgt, kann also auch so interpretiert werden, daß Amerika noch verwirklicht, was in Europa ohnehin schon erreicht ist. Daß sich dort „weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll“ ist – so besehen – der bloße Wunsch derer, für die Amerika ein „Land der Sehnsucht“ ist.

Aus alledem ergibt sich, daß es ganz unmöglich ist, die Hegelschen Aussagen über die Zukunft der Geschichte auf einen Nenner zu bringen, es sei denn,

26. Ebda.

27. Vgl. den Brief Hegels an v. Uexküll (Berlin, 28.11.1821) in: J. Hoffmeister (Hgg.), *Briefe von und an Hegel*, Bd. 2 (1813–1822), Hamburg 1953, S. 297f.

28. Hegel, *Phil. d. Gesch.*, *MM Bd. 12*, S. 113 „In Nordamerika herrscht die ungebändigste Wildheit aller Einbildungen...Was nun das Politische...betrifft, so ist der allgemeine Zweck noch nicht als etwas Festes für sich gesetzt, und das Bedürfnis eines festen Zusammenhaltens ist noch nicht vorhanden, denn ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichtum und Armut sehr groß werden und ein solches Verhältnis eintritt, daß eine große Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt ist, befriedigen kann. Aber Amerika geht dieser Spannung noch nicht entgegen, denn es hat...den Ausweg der Kolonisation“. Erst wo die bloße Vermehrung der Ackerbauer „gehemmt“ ist, bildet sich „bürgerliche Gesellschaft“ (S. 114). Deshalb hat Amerika „von dem Boden auszuscheiden, auf welchem sich bis heute die Weltgeschichte begab“ (ebda)

21. *Op. cit.*, S. 498

22. *Op. cit.*, S. 524

23. *Op. cit.*, S. 535

24. Hegel, *Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil.*, *MM Bd. 20*, S. 460

25. Hegel, *Phil. d. Gesch.*, *MM Bd. 12*, S. 114

man vermutet, daß Hegel die hier einschlägigen Probleme genau gesehen und darum bewußt verschleiert hat. Zusammengefaßt: wenn das Ziel der Geschichte die Gegenwart ist, wenn dabei aber die Gegenwart problematisch bleibt, dann muß man an die Zukunft denken. Wenn der Preußische Staat nicht das non plus ultra der Freiheitsrealisierung ist, dann kann der Ort der realisierten Freiheit in Amerika liegen. Umgekehrt: wenn „im Prinzip“ in Europa und Preußen das Ziel der Geschichte erreicht ist, dann bleibt Amerika – wiewohl wir hoffen können, daß es, wie auch die Kunst, immer mehr steigen und sich vollenden werde – das, was es bisher war: ein „Widerhall der Alten Welt“²⁹.

In einem Aufsatz Svante Hanssons sind die Hegelschen Sätze über das Ende der Geschichte zusammengetragen und verglichen worden³⁰. Der Leitfaden der Untersuchung ist folgende, Hegel zugeschriebene Annahme: a) das Ende der Geschichte tritt ein bei Erfüllung gewisser Tatbestände, die in den systematischen Partien der Hegelschen Überlegung angegeben sind, und b) in Hegelscher Sicht erfüllt das Preußen um 1820/30 diese Tatbestände³¹. Indem er von der analytischen Philosophie herkommt, liegt das Hauptaugenmerk Hanssons auf der Inkonsistenz der Aussagen Hegels, soweit sie die nähere Kennzeichnung der gemachten Annahmen betreffen. Aber was folgt aus einer solchen Inkonsistenz? Was folgt daraus, daß Hegel seiner Gegenwart nicht ganz zutraut, was er ihr prinzipiell doch zubilligt? Und was folgt daraus, daß Hegel sich dabei nicht in die Zukunft rettet? Wenn es zwar seinem ganzen Denken widerstrebte, in die ferne Zukunft zu flüchten, so hätten doch seine Bemerkungen über die nahe Zukunft, sozusagen als Verlängerung der Gegenwart, positiver und affimativer ausfallen können, wäre er wirklich der Ansicht gewesen, daß diese Gegenwart die wahrhaft versöhnte ist. Doch ist es gerade eine Stärke zu nennen, daß Hegel sich nicht nur dem wirklichkeitsunterbietenden Bild der Gegenwart verweigert, sondern auch deren Heiligung. Nur eine Geschichtsphilosophie, die auf verbleibende Aporien aufmerksam ist, bewahrt sich die Chance, Ausdruck der Wirklichkeit und gleichzeitig ihr Vorbild zu sein. Die Idealisierung der Gegenwart, die nur die Selbstdisqualifizierung der Geschichtsphilosophie zur Folge haben könnte, würde deren Chance verspielen, als prinzipieller Ausdruck des Bestehenden dieses Bestehende als vernünftig zu begreifen und damit es ausbauend zu sichern.

Dieser Sicherungstendenz entspricht im objektiven Bereich, daß Hegel dem Staat eine starke Stellung gibt, wodurch aber andererseits die Gegenwartsaporien gerade offensichtlich werden. Denn die Stärke des Staates ist nichts anderes

als die Kompensation einer Schwäche, die darin liegt, daß die geistig-politische Wirklichkeit der Moderne jenes „ungetrübte Ganze“ nicht mehr ist, das „Sittlichkeit“ heißt³². Hegels Kritik der Moralität kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die „wahre“ Form der objektiven „Sittlichkeit“ nur die „antike“ ist. Diese jedoch ist unwiederbringlich dahin.

Die „zweite Natur“, wie man die Sittlichkeit „mit Recht genannt“ hat (ebda), diese zweite Natur, die den atheniensischen Bürger „gleichsam aus Instinkt“ dasjenige tun ließ, „was ihm zukam“ (ebda), bedarf in der Moderne, zurückgedrängt auf nur mehr einen Teil der Gesamtwirklichkeit, der Stärke, um sich noch durchsetzen zu können gegenüber dem anderen Wirklichkeitsbereich, dem „System der Bedürfnisse“, in welchem die Menschen denken und tun, was sie selbst denken und was sie selbst tun wollen. Über die „Bürgerliche Gesellschaft“ schreibt Hegel in der Rechtsphilosophie: „Das Sittliche ist hier in seine Extreme verloren“ (§ 184, Zusatz) und: „die Verworrenheit dieses Zustands kann zu seiner Harmonie nur durch den ihn gewältigenden Staat kommen“ (§ 185, Zusatz).

Der Staat ist heute die zweite Natur des Menschen, die bürgerliche Gesellschaft, gekennzeichnet durch die maßlose Begierde und die maßlose Not der atomistisch Vereinzelten, erinnert trotz ihrer zahlreichen Vermittlungen an sein „unmittelbares tierisches Sein“³³.

Für Hegel war die bürgerliche Gesellschaft, wenn auch nicht eigentlich im historischen, sondern mehr im begriffslogischen Sinn, eine Phase des Übergangs. „Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen Familie und Staat tritt“ (Rechtsphilosophie § 339). Diesen Übergang historisch vollendet gesetzt, wäre auch der Preußische Staat das „vorhandene, wirklich sittliche Leben“³⁴. Aber nur selten hat Hegel den Begriff des guten Staates überhaupt auf einen wirklichen Staat angewandt. Der Optimismus reicht nur bis zum „absoluten Interesse der Vernunft, daß dieses sittliche Ganze vorhanden sei“ (ebda). Nur wenn mit dieser Vernunft ausschließlich die göttlich-absolute gemeint ist, mag man davon ausgehen können, daß die Verwirklichung dieses Interesses zu irgend einem Zeitpunkt in wahrhaft göttlicher Abgeschlossenheit und Vollständigkeit vorliegt. Im Interesse der Gegenwart hat Hegel, darauf zu warten, keine Zeit gehabt, und es scheint zudem, daß er eine völlige Lösung der geschichtlichen Probleme auch gar nicht erwartete. Daß sie aber überhaupt da sind, und zwar nicht nur latent, dies ist das Erstaunliche und Wichtige: denn so sehr sie für eine realistischere Weltsicht stehen können, als man diese Hegel zumeist zuschreibt, der Vollendung der Geschichtsphilosophie stehen sie jeden-

29. Hegel, Phil. d. Gesch., MM Bd. 12, S. 114

30. S. Hansson, „Hegel och historiens slut“, in: *Statsvetenskaplig tidskrift för politik, statistik, ekonomi* Jg. 1968, S. 406-430, Lund 1968

31. Op. cit., S. 408

32. Hegel, Phil. d. Gesch., MM Bd. 12, S. 57

33. Ebda

34. Op. cit., S. 56

falls schlecht zu Gesicht. Und unter diesem Gesichtspunkt erhält auch jene Bemerkung Hegels eine andere Tonung, die er scheinbar nur gegen die Zukunfts-enthusiasten formuliert: indem die Geschichtsphilosophie sich beschäftigt mit dem was ist, haben wir – als Philosophen – „zur Genüge zu tun“³⁵; wie sich aber die empirische Gegenwart „aus ihrem Zwiespalt herausfinde, ... ist nicht die unmittelbar praktische Sache ... der Philosophie“³⁶. So hat denn die Philosophie den „Mißton“, der „in der Wirklichkeit ist“ (ebda., S. 342), zwar „aufgelöst“ (S. 343), doch ist er damit noch nicht beseitigt; und die „Rose im Kreuz der Gegenwart“³⁷ zeigt bis jetzt wenigstens vor allem: ihre Dornen.

b) Die List der Vernunft

Hegels metaphysischer Grundentschluß, das Seiende als Vernunft aufzufassen, bedeutet für die Geschichte, daß es in ihr vernünftig zugegangen ist. Um die sich unabdingbar einstellenden Widerstände zu beseitigen, stattet er die Vernunft nicht nur mit der Macht aus, ihr Werk zu vollbringen, sondern auch mit jener absoluten List, durch deren Begriff es zu einem möglichen Verständnis der Identität von Notwendigkeit und Freiheit kommt¹.

Auch Hegels „List der Vernunft“ beansprucht das Prädikat, Vollendung der Geschichtsphilosophie zu sein, denn insofern die Geschichtsphilosophie als Theozee definiert wird, und die absolute Vernunft göttlichen Charakter annimmt, wird jene Stelle und Institution konkreter benannt, welche beim Schelling des transzendentalen Idealismus etwa „absolute Synthesis“ heißt. Scheinbar weiß die Geschichtsphilosophie nun den tragenden Grund der Geschichte, und zwar um den Preis der Rückkehr zur jetzt allerdings verwandelten Theologie. An der geschichtstheologischen Position Hegels kann man zweifeln, und als Indizien für die Berechtigung dieses Zweifels mögen zunächst diejenigen Schwierigkeiten stehen, die sich selbst dann einstellen, wenn man Hegels Geschichtsphilosophie als Retheologisierung des Geschichtsproblems versteht. In der Geschichtsphilosophie setzt Hegel die göttliche Vorsehung und die „Vernunft“ identisch². Ausgerüstet mit dem, was er unter dem „Endzweck der Welt“ versteht, begreift man die „List der Vernunft“ wohl am besten, wenn man den populär gehaltenen Zusatz des § 209 der „Kleinen Logik“ hinzuzieht. „Die Vernunft“

35. *Op. cit.*, S. 114

36. Hegel, *Phil. d. Religion*, MM Bd. 17, S. 344

37. *Op. cit.*, MM Bd. 16, S. 272

1. Hegel, *Phil. d. Gesch.*, MM Bd. 12, S. 49; Hegels Formulierung vgl. oben S. 156, Anm. 11

2. *Phil. d. Gesch.*, MM Bd. 12, S. 25 „denn die göttliche Vorsehung ist die Weisheit... welche ..den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht; die Vernunft ist das ganz frei sich selbst bestimmende Denken“.

heißt es da, „ist ebenso listig als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozeß einzumischen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Prozeß gegenüber, sich als die absolute List verhält. Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein anderes sind als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war“³.

Satz für Satz läßt sich diese Passage mit den materialen Bestimmungen der „Geschichtsphilosophie“ in Zusammenhang bringen. So werden etwa Freiheit und Notwendigkeit vereinigt, „indem wir den inneren, an und für sich seienden Gang des Geistes als das Notwendige betrachten, dagegen das, was im bewußten Willen der Menschen als ihr Interesse erscheint, der Freiheit zuschreiben“⁴.

Solche Formulierungen machen an sich keine Schwierigkeiten, auch nicht, daß Hegel sich mit sich selbst wohl nicht ganz einig ist, wieviel denn nun wirklich zumindest die welthistorischen Individuen von ihrer objektiven Rolle verspüren⁵. Problematischer ist schon, daß letztlich nur die Philosophie, die doch gerade nicht esoterisch sein soll, den genannten Zusammenhang adäquat zu fassen in der Lage ist⁶, was wiederum ein schlechtes Licht auf die Gegenwart wirft, und mehr noch, daß dieser Zusammenhang, also der von Freiheit und Notwendigkeit, als im Absoluten begründeter Zusammenhang von allen Schwierigkeiten betroffen wird, die den Begriff dieses Absoluten selbst ausmachen.

Denn so einfach ist jene Identifizierung der absoluten Vernunft mit dem Gott der christlichen Religion eben nicht. Der Ausdruck führt irre, daß nunmehr

3. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Mit mündlichen Zusätzen, MM Bd. 8, S. 365

4. *Phil. d. Gesch.*, MM Bd. 12, S. 41

5. Hegel hebt beispielsweise an Caesar manchmal das bewußtlose Tun, andernorts aber sein bewußtes Handeln hervor (MM Bd. 12, S. 45 bzw. S. 379f.); vgl. dazu R.F. Beerling, *De list der Rede in de Geschiedenisfilosofie van Hegel*, Arnhem 1959, bes. S. 169 (engl. Zusammenfassung): Hegels „first Caesar may be called something of a caricature, the grotesque fruit of intercourse between the metaphysical doctrine of cunning and the blind-tool-motive. Unconscious about the general, he hangs like a senseless puppet in the network of the Idea. The second Caesar, however, as an historical actor moves on another level... he 'knew' that the Roman republic had become a 'lie' and that it had to be replaced by a higher form, to be produced by himself“

6. Hegel, *Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil.*, MM Bd. 19, S. 489 „Die Philosophen sind...dem Herrn näher, als sie sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen oder schreiben die () Kabinetttorders gleich im Original: sie sind...beim Ruck im innersten Heiligtum mit- und dabeigewesen; die andern haben ihr besonderes Interesse“

durch die Philosophie nur begriffen werden müsse, was die Religion uns in anderer Form sowieso schon sagt. Dies hängt mit den pantheistischen Tendenzen Hegels zusammen, die den christlichen Gott nicht eindeutig den persönlichen Schöpfergott sein lassen. Die tätige Sorge Gottes um die Welt, sein Opfer für sie im Tode Jesu Christi, auch die Anwesenheit des Geistes in der Gemeinde, so spekulativ dies alles vorgetragen sein mag, mit der Anstrengung des Begriffs ist ein Verständnis hier noch zu erreichen. Aber daß der wahre Gott eigentlich erst der post-festum Gott ist?

Freilich hat Hegel versucht, diese Interpretation seiner Lehre mit Macht auszuschließen, doch war gerade dies vielleicht erst der Anlaß dazu, daß Schelling und dann Marx z.B. gerade hier ein entscheidendes Problem sahen⁷. Denn in der Chefetage der Weltgeschichte ist das Absolute nicht einfach, sondern in doppelter Gestalt vorhanden: einmal in der Gestalt Gottes als freien Welterschöpfers, andererseits aber in der Gestalt des Begriffs, der sich zu dem, was er an sich schon ist, erst machen muß. Indem der göttliche Geist, um der „an und für sich seiende“ und absolute erst zu werden, an das Entwicklungs-Maß gebunden wird, wird das Absolute abhängig von dem Endlichen, das gleichwohl nur als sein Produkt verstanden werden soll: erst in der Philosophie des Absoluten am Ende der Philosophie und der Weltgeschichte erlangt das Absolute das adäquate Selbstbewußtsein, und der wahre Gott als der post-festum Gott hat zuvor die Geschichte nur bewußtlos gemacht.

Das Problem eines derartigen „Machens“ noch zurückgestellt, wird hier zunächst der Begriff der göttlichen Freiheit suspekt. Die Aufhebung des Unterschieds von Theismus und Pantheismus hat Hegel zumindest nicht exoterisch machen können. Deshalb schreibt, auf Hegel schon zurückblickend, Schelling mit Genugtuung, aber darüber hinaus auch mit Recht, daß bei Hegel zwar der Pantheismus des Spinoza „aufgegeben“ sei, „um ein System göttlicher Aktivität und Wirkung einzuführen“, daß aber dabei die „göttliche Freiheit nur um so schmachvoller verloren geht, als man sie zu retten und aufrecht halten zu wollen sich den Schein gegeben hatte“⁸.

Nun wäre man ja nicht unbedingt dazu gezwungen, den theistischen Begriff eines persönlichen Gottes für Hegel zu reklamieren, wenn er sich nicht selbst an zentralen Stellen seiner Argumentation dahingehend geäußert hätte. Das aber ist das Grundproblem der listigen Vernunft: Gott vollführt „seine Absichten“, die Vernunft bringt nur „ihren Zweck“ zur Ausführung, und zwar „ohne sich unmittelbar in den Prozeß der Welt“ einzumischen, welcher Prozeß doch an-

7. Vgl. Schelling, *Zur Geschichte der neuern Philosophie*. Münchner Vorlesungen (1827) in: ders., *Sämtl. Werke* Ed. K.F.A. Schelling Bd. X, S. 156ff.: Marx, *Die Heilige Familie* (1844/45) Abschnitt „Geschichte und Spekulation“, in: ders., *Die Frühschriften* Ed. S. Landshut, Stuttgart 1964, S. 322f.

8. Schelling, op. cit., S. 159

dererseits die Vollstufe des Geistes erst an den Tag bringt. So ist Gott von diesem Prozeß betroffen und auch nicht. Er ist ein Täter von Täuschungen, denen er sich selbst unterwirft, um dann erst zu wissen, wozu sie notwendig waren⁹.

Da fällt es schwer, noch von der Vollführung des göttlichen „Plans“ zu sprechen, und die Gestalt Gottes bleibt damit ebenso ambivalent wie die seiner List. Bezogen auf die geschichtsphilosophische Frage nach dem Subjekt der Geschichte heißt dies aber: bis jetzt wissen wir nicht, wer dies eigentlich gewesen.

e) Das Subjekt der Geschichte

Erfordert die Geschichte ein Subjekt? Sie hat es schon, wo sie geschichtstheologisch begriffen wird, und die Frage danach bleibt unverzichtbar auch dort, wo Geschichtsphilosophie sich als Säkularisierung der Geschichtstheologie versteht¹. Der Mensch soll gemäß der nachtheologischen Geschichtsphilosophie das Subjekt der Geschichte sein, und insofern bei Hegel die Subjektrolle Gottes letztlich problematisch bleibt, besteht Anlaß zu der Frage, ob nicht auf der weltimmanenten Ebene selbst ein verantwortlicher Täter der Geschichte zu finden sei. Ein Kandidat für diese Rolle könnte sein, was Hegel den „Weltgeist“ nennt, dann wenigstens, wenn er nicht theologisch mit Gott oder der absoluten Vernunft identifiziert, oder als deren direkter Agent, als Hauptgeschäftsführer des geschichtlichen Geschäfts sozusagen, verstanden wird. Der Weltgeist als geschichtstranszendenter Täter hätte, als Geschichtssubjekt verstanden, die gleichen Schwierigkeiten wie das Absolute und bliebe darüber hinaus eben theologisch begriffen. Also muß der Versuch gemacht werden, ihn immanent zu fassen. Hegel selbst gibt ja Anlaß dazu, den Weltgeist in die Nähe des Menschengeistes zu rücken. Die Einheit des praktischen Geistes, der sich von den „hohen Interessen der Wirklichkeit und den Kämpfen um dieselben“ in Anspruch nehmen läßt, und das „höhere innere Leben“ der Wissenschaft und Philosophie machen den Weltgeist aus. Dieser Weltgeist, schreibt Hegel in der Heidelberger Niederschrift der Einleitung zu den „Vorlesungen über die Geschichte der Phi-

9. „Die Idee in ihrem Prozess macht sich selbst jene Täuschung, setzt ein anderes sich gegenüber, und ihr Tun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben. Nur aus diesem Irrtum geht Wahrheit hervor...der Irrtum, als aufgehoben, ist selbst ein notwendiges Moment der Wahrheit, welche nur ist, indem sie sich zu ihrem eigenen Resultat macht“ (*Enzyklopädie* § 212, Zusatz, *MM* Bd. 8, S. 367). In diesem Zusammenhang wird von Hegel auch die einzigartige Wichtigkeit der Erlösungstat Jesu Christi tendenziell bestritten: „Das Gute, das absolut Gute vollbringt sich ewig in der Welt“ (ebda)

1. Vgl. dazu R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hgg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (= Poetik und Hermeneutik Bd. V) München 1973, bes. S. 463-517 „Geschichte, Geschichtsphilosophie und ihr Subjekt“, mit Beiträgen von O. Marquard, H. Weinrich, J. Habermas, F. Kambartel, W. Pannenberg und J. Taubes

losophie“ (1817), war – durch die Revolution von 1789 und deren Folgen – „in der Wirklichkeit so beschäftigt, ... daß er sich nicht nach innen kehren und sich nicht in sich selber sammeln konnte“². Der Weltgeist – das sind die „Bemühungen des Geistes durch fast 2500 Jahre“ unserer Kultur³; als allgemeiner Geist durchläuft er die „Stufen seiner Bildung“ durch die „Geschichte der getrennt erscheinenden Nationen“⁴ und genießt in jedem „Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen“⁵.

Aber ist dieser Genuß der Genuß bewußter geschichtlicher Täterschaft? Indem der Weltgeist bei Hegel mit einem „Willen“ ausgestattet ist⁶, indem er sich der „Werkzeuge“ und „Mittel“ bedient⁷ und seine Geschäfte durch „Geschäftsführer“ ausführen läßt⁸, nimmt er durchaus personalen Charakter an und scheint so die Fähigkeit zu besitzen, ein Handlungssubjekt zu sein. Unzweideutig trifft jedoch auch auf diesen Weltgeist das post-festum-Argument zu; erst am Ende „gelangt er zum vollen Bewußtsein“, bevor in ihm die Wahrheit dämmert, ist sein Wesen der „unendliche Trieb“ und der „unwiderstehliche Drang“⁹. Diese Bestimmungen rücken die Geschichtsphilosophie in die Nähe der Naturphilosophie, und erst am Ende der Geschichte könnte der Mensch ein selbstbewußtes Geschichtssubjekt sein.

Weil aber Hegel weder eine „Epoche der Vernunftkunst“ (Fichte) noch ein künftiges Anheben der „eigentlichen Geschichte“ (Marx) kennt, gibt es für den Menschen – etwa in der Form der Menschheit – überhaupt keinen Ort vernünftig-bewußter und nur darum auch erfolgreicher Täterschaft. Zwar hat Hegel weder bestritten, daß die Menschen mit Bewußtsein agieren, noch daß die Geschichte – mit den Augen der Vernunft betrachtet – erfolgreich verlief, wohl aber hat er bestritten, daß – die theologische Argumentation abgeblendet – die Weltgeschichte „als Resultat und Werk eines sie durch seine Handlungen direkt steuernden Subjekts verstanden werden kann“¹⁰. Weder den einfach geschichtlichen, noch den welthistorischen Individuen, weder den Völkern als geistig-politischen Individualitäten, noch auch dem Weltgeist, verstanden als das zusammengefaßte Allgemeine spezieller Erfahrungen und Fertigkeiten, kann

2. Hegel, *MM Bd. 18*, S. 11

3. Hegel, *MM Bd. 20*, S. 455

4. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808–1817), *MM Bd. 4*, S. 64 (= § 202 „Die philosophische Geschichte“)

5. Hegel, *Jenaer Schriften* (1801–1807), *MM Bd. 2*, S. 522

6. Hegel, *Phil. d. Gesch.*, *MM Bd. 12*, S. 45

7. *Op. cit.*, S. 40

8. *Op. cit.*, S. 46

9. *Op. cit.*, S. 73f.

10. H. Lübke, „Geschichtsphilosophie und politische Praxis“ in: *Poetik und Hermeneutik Bd. V* (vgl. oben Anm. 1) S. 228

das Prädikat eines Geschichtssubjekts zugeschrieben werden; den geschichtstheologischen Aporien folgen also die geschichtsphilosophischen.

Da liegt der Gedanke nahe, daß die Geschichte überhaupt kein Subjekt habe, und es gibt die Überzeugung, daß es dessen auch gar nicht bedarf. D. Henrich etwa sieht es durch das „moderne Geschichtsverständnis“ ermöglicht, „Geschichte als einen Prozess aufzufassen, der suisuffizient ist, so daß von ihm gilt wie von Spinozas Substanz, daß er durch sich ist und durch sich begriffen wird“¹¹. Bezogen auf eine metaphysische Weltsubstanz macht diese Vorstellung den persönlichen Schöpfergott überflüssig, und auf den menschlichen Bereich angewandt, kann Geschichte zu einem Geschehen werden, „das unverfügbar es selber ist, nicht auferlegt und vorgeschrieben – nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst“ (Hegel, *Rel. Phil. Ed. Lasson*, T. III, S. 73)¹². Obwohl diese Ansicht der Geschichte noch metaphysische Grundannahmen impliziert, leuchtet ein, daß sie – der Metaphysik entkleidet – auch zu einer Funktionstheorie geschichtlicher Prozesse werden kann. So etwa geht H. Lübke davon aus, daß sich selbst Hegelianer heute nicht mehr in der Lage sähen, den „Begriff des Weltgeistes oder gar die Vorstellung eines Plans der Vorsehung in einem aktuellen, theoretischen Zusammenhang operativ zu verwenden“¹³. Im Sinne einer durchaus möglichen Aktualisierung Hegels trennt er dessen „theologische“ und „philosophische“ Argumentation von ihrer Verwendbarkeit zu einer „Theorie der Geschichte“, deren Quintessenz „modern ausgedrückt“ die ist, daß die „Geschichte im Sinne der Hegelschen Theorie der Weltgeschichte ... ein mit den Mitteln der Kybernetik beschreibbarer, sich selbst regelnder Prozess“ sei¹⁴. In den Dienst des Politischen gestellt, bedeutet dies zugleich, daß „Hegels Geschichtsphilosophie ... die eminente politische Funktion“ besitzt, „den politisch handelnden Subjekten die Möglichkeit abzuschneiden, im Namen der Geschichte als die wissenden Vollstrecker ihrer Gesetzlichkeit zu agieren“¹⁴.

Doch ist, wenn wir vom kybernetisch beschreibbaren Geschichtsprozess sprechen, wirklich nur moderner ausgedrückt, was Hegel in der Redeweise der Spekulation und u. U. von heute her gesehen antiquiert formuliert hat? Es ist doch sehr zweifelhaft, ob Hegels Geschichtsphilosophie darin aufgeht, Theorie der Geschichte im heutigen Sinne zu sein. Zumindest dann also, wenn es nicht darum geht, Hegelsche Gedankengänge für uns fruchtbar zu machen, sondern darum, Hegel selbst zu interpretieren, dann nützt es nicht viel und ist es sogar widersinnig, die von Hegel sehr wohl angesprochene Frage nach dem Geschichtssub-

11. D. Henrich, „Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit“ in: *Poetik und Hermeneutik Bd. V* (vgl. oben Anm. 1) S. 463; jetzt auch in: H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung – Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Ffm 1976, S. 303–313. Zitat S. 313

12. Lübke, *op. cit.*, S. 232

13. Lübke, *op. cit.*, S. 238

14. Lübke, *op. cit.*, S. 227

jekt für ‚nur‘ philosophisch zu halten, um dann potentiell Gott, das Absolute und eben auch den Weltgeist zu bloßen Hilfsbegriffen zu depotenzieren, mit Hilfe derer wir uns von hypertrophen Aufgaben entlasten, und um dadurch frei zu werden für eine liberale Geschichtstheorie.

Trotzdem haben die Lübbeschen Überlegungen auch für die geschichts-„philosophische“ Diskussion Hegels ein eindeutiges und überzeugendes Resultat: ein „sozial identifizierbares, politisch handlungsfähiges Subjekt des Geschichtsprozesses“ ist laut Hegel nicht angebbar¹⁵, auch nicht als das, was auf dem Wege wäre, es zu werden. Und dieses Dementi der Autonomiephilosophie ist augenscheinlich mit zwei Einsichten verbunden: der, daß das Problem des Geschichtssubjekts theoretisch nicht lösbar ist, und der anderen und vielleicht grundlegenden: daß selbst der avancierteste Zustand der Geschichte kein Subjekt zu produzieren vermag, das diesen Namen wirklich verdiente. Hegels „Philosophie der Geschichte“ ist weder nur die Rückkehr zur vormaligen Geschichtstheologie, noch deren eindeutiges Säkularisat, sie ist weder die Repristination der Substanzmetaphysik, noch nur eine bloße Geschichtstheorie, die aller Metaphysik abgeschworen hätte. Indem sie dies alles ist und auch nicht, kann sie als der systematische Versuch verstanden werden, vorhandene philosophische Positionen zu vermitteln und in Balance zu setzen mit dem, was eine Theorie geschichtlicher Prozesse und die Geschichtsforschung als Material schon bereitstellen. Indem sie die Geschichtsmetaphysik durch die Theorie geschichtlicher Prozesse unterläuft, gleichzeitig aber diese Theorie metaphysisch zu legitimieren versucht, bedeutet sie die Anstrengung, die neuzeitliche Entzweiung von Metaphysik und Theorie durch ein beide Seiten wieder vereinigendes System aufzuheben, durch das der Zusammenhang der Geschichte ebenso wie die politische Gegenwart in ihrer prinzipiellen Vernünftigkeit sowohl als in ihrer Unvollkommenheit begriffen werden können.

Und es scheint letztlich doch so zu sein, daß Hegel die Erreichung des unendlichen Geschichtszwecks eher dem Absoluten zurechnet, daß er aber nicht besser verwirklicht ist, dem Menschen. Diese Revokation eines wenn auch zweideutig bleibenden Gottes genügt schon, die Vollendung der Geschichtsphilosophie als gescheitert zu bezeichnen, und die Geschichte, verstanden als das Feld menschlicher Illusion, paßt schlecht zum Gedanken der Autonomie. Dies allein galt es hier festzuhalten. Hegel hat die geschichtsphilosophischen Probleme weder gelöst noch hat er sie verschwiegen. Wenn das für ihn spricht, spricht es doch gleichzeitig gegen die Geschichtsphilosophie, daß auch ihr Vollender ihre Aporien nicht überwand. Gegen seinen Willen vielleicht gehört gerade Hegel in die Geschichte der geschichtsphilosophischen Enttäuschung, und daran ändert auch nichts, daß das nachfolgende Geschichtsdenken sich zumeist nur in Opposition zu ihm sah.

15. Lübke, *op. cit.*, S. 233

LITERATURVERZEICHNIS

Die im Zusammenhang der deutschen Vico-Rezeption bis ca. 1840 genannten Werke (vgl. oben S. 144-146) sowie die Standardwerke zur Hegelschen Geschichtsphilosophie (vgl. oben S. 154f.) werden nicht wiederholt

- ADAMS, Alfons: *Transzendenz der Erkenntnis und Eschatologie der Geschichte*, Münster 1958, bes. S. 68-102 „Die Geschichtsmetaphysik Hegels“
- ADLER, Max: „Die Bedeutung Vicos für die Entwicklung des soziologischen Denkens“, in: Grünbergs Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, 14. Jahrg., Leipzig 1929, S. 280-304
- ADORNO, Theodor W.: „Fortschritt“, in: H. Delius/G. Patzig (Hgg.). Festschrift für J. König, Göttingen 1964, S. 1-19
- ANDERLE, Othmar F.: „Die ‚Neue Wissenschaft‘ Vicos: Vom Anachronismus zur Aktualität“, in: Saeculum 1968, S. 414-427
- „Giambattista Vico als Vorläufer einer morphologischen Geschichtsbetrachtung“, in: Die Welt als Geschichte, XVI, 1956, S. 85-97
- ANGEHRN, Emil: *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin/New York 1977
- APEL, Karl Otto: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963 (Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 8)
- ARCHIVES DE PHILOSOPHIE: Tome 40 (1977) „Etudes sur Vico“. Mit Beiträgen von J. Chaix-Ruy, St. Otto, A.R. Caponigri, E. Gianturco, E. Namer, G. Uscatescu, N. Facon, L. Bergel, A. Caturelli, H. Festini, N. Incardona, A. Corsano, S. Caramella, G.P. Ungari
- ARENDT, Hannah: *Vita activa*, Stuttgart/München 1960
- ARIETI, Silvano: „Vico and modern Psychiatry“, in: Social Research 43 (1976) S. 739-752
- ARISTOTELES: *Topik* (Organon V) Hamburg (Meiner) 1922², Nachdr. 1968
- AUERBACH, Erich: *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern/München 1967. Darin enthalten u.a.: „G. Vico und die Idee der Philologie“ (1936) S. 233-241; „Vico und Herder“ (1932) S. 222-232; „Vico und der Volksgeist“ (1955) S. 242-250; „Sprachliche Beiträge zur Erklärung der Scienza Nuova von G.B. Vico“ (1958) S. 250-258
- AUGUSTINUS: *Bekenntnisse* (Einleitung, Übersetzung, Erläuterung von J. Bernhart), München 1960²
- *Der Gottesstaat* (Übersetzung und Einführung von C.J. Perl), Bd. 1 Salzburg 1966², Bd. 2 *ibid.* 1952
- AVENARIUS, Richard: *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig 1891, 1912³
- BARION, Jakob: *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn 1963, 1970²
- BATTISTINI, Andrea: „Le tendenze attuali degli studi vichiani“, in: Vico oggi, Roma 1979 (A. Armando Editore)
- BAUMER, Iso: „Erkenntnis in der Volkskunde. Die Bedeutung von G. Vico für die Theorie und Methodendiskussion“, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (1977) S. 3-23
- BAUMGARTNER, Hans-Michael: „Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik“, in: ders./J. Rüsen (Hgg.), *Geschichte und Theorie — Umrisse einer Historik*, Ffm. 1976, S. 274-302

- *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1972
- BAYLE, Pierre: *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam/Leiden 1730⁴, Dt. Ausg., gekürzt und herausgegeben von L.J. Jacob, Halle und Leipzig 1797 (2 Bde.)
- BELAVAL, Yvon: „Vico und Anti-Cartesianism“, in: Tagliacozzo/White (1969) s.d., S. 77-91
- BERDING, Helmut: *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei G. Sorel*, München/Wien 1969, bes. S. 67-70
- BERGEL, Lienhard: „La Scienza Nuova de Vico et le problème de la décadence“, in: Arch. De Phil. 40 (1977) S. 177-201
- BERGSON, Henri: *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*, Ffm. 1964
- BERLIN, Isaiah: *Vico and Herder*, London/New York 1976
- „A Note on Vico's Concept of Knowledge“, in: Tagliacozzo/White (1969) S. 371-377
- „Vico and the Ideal of the Enlightenment“, in: Social Research 43 (1976) S. 640-653
- BLOCH, Ernst: *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1952, Frankfurt 1962², bes. S. 226-244 „Hegels Phil. d. Gesch.“
- „Über Heterogenie der Zwecke“, in: E. Oldemeyer (Hg.), *Die Philosophie und die Wissenschaften – Simon Moser zum 65. Geburtstag*, Meisenheim 1967, S. 13-21
- „Geschichtliche Vermittlung und das Novum bei Hegel“, in: Praxis, Zagreb 1971, S. 13-26
- BLUMENBERG, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960
- *Die Legitimität der Neuzeit*, Ffm. 1966
- *Arbeit am Mythos*, Ffm. 1979, über Vico S. 412-415
- BÖSCH, Emil Ernst: *Recht und Nation bei G.B. Vico*, Diss. Zürich 1932
- BOLLETO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI, Salerno, Napoli, Vol. I (1971) ff.
- BOSS, Médard: *Grundriß der Medizin und Psychoanalyse*, Bern 1975²
- BOSSUET, Jacques-Bénigne: *Universalgeschichte vom Anfange der Welt bis auf das Kaiserreich Karls des Großen* (1681), dt.: Würzburg 1827 (Übers. L.A. Mayer)
- BREYSIG, Kurt: *Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung*, Berlin/Breslau 1936
- BRUNNER, Peter: „Zur Auseinandersetzung zwischen antikem und christlichem Zeit- und Geschichtsverständnis bei Augustin“, in: Ztschr. f. Theol. u. Kirche 14 (1933)
- BRUNSTÄD, Friedrich: *Untersuchungen zu Hegels Geschichtstheorie*, Berlin, Phil.-Diss., 1909
- BUHR, Manfred: „Die dialektische Struktur der Geschichte“, in: Hegel-Jahrbuch 1970, S. 62-77
- „Mensch und Geschichte“, in: Akt. d. XIV. Int. Congr. f. Philosophie (Wien 1968) Bd. II, Wien 1968, S. 14-19
- BULTMANN, Rudolf: *Geschichte und Eschatologie*, Edinburgh 1957, dt. Tübingen 1964²
- BURCKHARDT, Jacob: *Weltgeschichtliche Betrachtungen – Über geschichtliches Studium* (Ges. Werke Bd. IV) Basel/Stuttgart 1970
- CANTELLI, Gianfranco: „Myth and Language in Vico“, in: Tagliacozzo/Verene (1976) S. 47-63
- CAPONIGRI, A. Robert: „Humanité et civilité – L'idée de L'éducation civile chez J.-B. Vico“, in: Arch. De Phil. 40 (1977) S. 67-85
- CARAMELLA, Santino: „Vico, Tacitus and Reason of State“, in: Tagliacozzo/White (1969) S. 29-37
- „La logique poétique dans la pensée de J.-B. Vico et de ses contemporains“, in: Arch. De Phil. 40 (1977) S. 251-266

- CASSIRER, Ernst: *Die Philosophie der symbolischen Formen, Teil 1 „Die Sprache“*, Berlin 1923
- *Was ist der Mensch. Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960
- CATURELLI, Alberto: „Le nouveau monde dans la philosophie de l'histoire de Vico“, in: Arch. De Phil. 40 (1977) S. 203-214
- CHAIX-RUY, Jules: *J.-B. Vico et les âges de l'humanité*, Paris 1967
- „Vico et l'historicisme“, in: Arch. De Phil. 40 (1977) S. 41-66
- CHALYBÄUS, Heinrich Moritz: „Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie. In Bezug auf Hegels Vorlesungen über die Phil. d. Gesch.“, in: Zeitschr. f. Philosophie und spekulative Theologie 1 (1837) S. 301-308
- CICERO: *Drei Bücher über die Natur der Götter*. Übersetzt u. erläutert von I.H. v. Kirchmann, Leipzig 1874
- CIORAN, Emile M.: *Die verfehltte Schöpfung*, Wien 1973
- COLLINGWOOD, Robin George: *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1955, bes. S. 122-131 „Hegel“
- CONDORCET: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, franz./dt., hg. v. W. Alff, Ffm. 1963
- CORETH, Emmerich: „Die Geschichte als Vermittlung bei Hegel“, in: Phil. Jb. 78 (1971) S. 98-110
- CORSANO, Antonio: „Vico and Mathematics“, in: Tagliacozzo/White (1969) S. 425-437
- „Vico et Hume au problème religieux“, in: Arch. De Phil. 40 (1977) S. 241-250
- CROCE, Benedetto: *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, Heidelberg 1909
- *Die Philosophie G.B. Vicos*. Nach der zweiten Aufl. übersetzt von E. Auerbach und Th. Lücke, Tübingen 1927
- *Die Geschichte als Gedanke und Tat*, Bern 1944
- DALLMAYR, Winfried: Rez. zu G. Tagliacozzo/H.V. White (Hgg.), *G.B. Vico – An International Symposium*, Baltimore 1969, in: Phil. Rdschau, 19. Jahrg. (1972) S. 74-80
- DALLMAYR, Fred R.: „Natural History' and Social Revolution-Reflections on Vico's corsi and ricorsi“, in: Social Research 43 (1976) S. 857-873
- DAUS, Hans Jürgen: *Selbstverständnis und Menschenbild in den Selbstdarstellungen G. Vicos und P. Giannones*, Genf 1962 (Diss. Köln; Kölner romanist. Arbeiten N.F. 20)
- DESCARTES, René: *Œuvres*, Hg. v. C. Adam/P. Tannery, 13 Bde., Paris 1897-1913
- *Discours de la méthode*, Ed. L. Gabe, Hamburg 1960 (Phil. Bibl. Bd. 261)
- *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Ed. A. Buchenau, 1915, Nachdr. 1954 (Phil. Bibl. Bd. 27)
- *Regeln zur Leitung des Geistes*, Ed. A. Buchenau, 1920², Nachdruck 1966 (Phil. Bibl. Bd. 26b)
- DIDEROT/D'ALEMBERT: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel 1765
- DIEMER, Alwin: *Grundriß der Philosophie* Bd. II „Die Philosophischen Sonderdisziplinen“, Meisenheim 1964
- DILTHEY, Wilhelm: *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905
- *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Ges. Schriften Bd. 1) Stuttgart/Göttingen 1959⁴
- DITTMANN, Friedrich: *Der Begriff des Volksgeists bei Hegel* (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, H. 10) Leipzig 1909
- DUHEM, Pierre: *Sozin ta phainomena*, Paris 1908
- EDIE, James M.: „Vico and Existential Philosophy“, in: Tagliacozzo/White (1969) S. 483-496

- FASSÒ, Guido: *I quattro Autori del Vico*, Milano 1949
- FAUCCI, Dario: „Vico and Grotius-Jurisconsults of Mankind“, in: Tagliacozzo/White (1969) S. 61-76
- FELLMANN, Ferdinand: *Das Vico-Axiom. Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg/München 1976
- „Vicos Theorem der Gleichursprünglichkeit von Theorie und Praxis und die dogmatische Denkform“, in: Phil. Jb. 85 (1978) S. 259-273
 - „Ist Vicos ‚Neue Wissenschaft‘ Transzendentalphilosophie?“, in: Arch. Gesch. Phil. 61 (1979) S. 68-76
- FERTL, H.L.: *Marxismus und Vico*, Diss. München 1974
- FESTER, Richard: *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*, Karlsruhe 1890, Reprint Genf 1972
- FETSCHER, Iring: *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt 1973
- FICHTE, Johann Gottlieb: *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in: ders., Sämtl. Werke Ed. I.H. Fichte, Berlin 1845-46, Neudr. Berlin 1971, Bd. VII
- FISCH, Max H.: „Vico and Pragmatism“, in: Tagliacozzo/White (1969) S. 401-24
- FISCHER, Kuno: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Bd. 2, Heidelberg 1911², Nachdr. Darmstadt 1963
- FLÖTER, Hans H.F.: *Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des Dt. Idealismus*, Halle 1936
- FREUND, Michael: *Georges Sorel – Der revolutionäre Konservatismus*, Frankf./M. 1972², 5. Kap. „G. Vico“ (S. 70-80), Lit.-Hinweise S. 332 f.
- FRIEDRICH, Hugo/SCHALK, Fritz (Hgg.): *Europäische Aufklärung – H. Dieckmann zum 60. Geburtstag*, München 1967
- FRIEDRICH, Hugo: *Romanische Literaturen – Aufsätze* Bd. II „Italien und Spanien“, Ffm. 1972
- FUNKENSTEIN, Amos: *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des Mittelalters*, München 1965
- „Natural Science and Social Theory“, in: Tagliacozzo/Verene (1976) S. 187-212
- GABLENTZ, Otto Heinrich v.d.: *I. Kant – Politische Schriften*, Köln/Opladen 1965, Einl. S. VII-XXX
- GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, über Vico S. 16 ff.
- GADOL, Eugène T.: „Der Begriff des Schöpferischen bei Vico, Kant und Cassirer“, in: Wissenschaft und Weltbild 21 (1968) S. 24-36
- GARIN, Eugenio: „Bernardo de Mandeville“, in: *Civiltà moderna* (1934) S. 70-91
- *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento* (Prolusione al Congresso internazionale Vico/Venezia 1978)
- GEHLEN, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Ffm. 1974¹⁰
- *Moral and Hypermoral*, Ffm. 1969
 - „Die Säkularisierung des Fortschritts“, in: Säkularisation und Utopie – E. Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, S. 63-72
- GEMELLI, Agostino: „La posizione di G.B. Vico nella storia del pensiero“, in: Beiträge zur Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters, Suppl.-Bd. III, 2. Halbbd., Münster 1935
- GEMMINGEN, Otto Freih. von: *Vico, Hamann und Herder*, Diss. München 1919
- GIANTURCO, Elio: „Vico et les debuts de l'historiographie du droit francais“, in: Arch. De Phil. 40 (1977) S. 87-106
- GLASER, Ivan: „Phänomenologische Jurisprudenz“, in: Phil. Rdschau 17 (1970) S. 238-244
- GOETHE, Johann Wolfgang: *Italienische Reise* (Notiz 5. März 1787), in: ders., Werke Ed. Trunz Bd. 3, 1967⁷

- GORETTI, Maria: „The Heterogenesis of Ends in Vico's Thought“, in: Tagliacozzo/Verene (1976) S. 213-219
- GRASSI, Ernesto: *Vom Vorrang des Logos*, München 1936
- „Vom Wahren und Wahrscheinlichen bei Vico“, in: Kantstudien 1942/43, S. 48-63
 - *Verteidigung des individuellen Lebens – Studia humanitatis als philosophische Überlieferung*, Bern 1946
 - „G.B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens“, in: ZphF 22 (1968) S. 491-509
 - „Critical or Topical Philosophy? Meditations on the De Nostri Temporis Studiorum Ratione“, in: Tagliacozzo/White (1969) S. 39-50
 - „Hegels Missdeutung der lateinischen und humanistischen Tradition“, in: Praxis, Zagreb 1971, S. 109-127
 - *Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung der Wissenschaft*, Reinbek 1973
 - „Marxism, Humanism and the Problem of Imagination in Vico's Work“, in: Tagliacozzo/Verene (1976) S. 275-294
 - „Vom Vorrang des Gemeinnsinns und der Logik der Phantasie. Zur philosophischen Aktualität Vicos“, in: ZphF 30 (1976) S. 491-509
- GREENE, W. Ch.: *Moir, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge (Mass.), 1944
- HABERMAS, Jürgen: „Verrufener Fortschritt – Verkanntes Jahrhundert“, in: Merkur 14 (1960) S. 468 477
- *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, Neuausgabe Ffm 1971, über Vico S. 49-53
 - *Erkenntnis und Interesse*, Ffm. 1973
 - *Philosophisch-politische Profile*, Ffm. 1971
- HANSSON, Svante: „Hegel och historiens slut“, in: Statsvetenskaplig Tidsskrift, 1968 H. 4, S. 406-430
- HAYEK, Friedrich August: *Missbrauch und Verfall der Vernunft*, Ffm. 1959, S. 265-288 „Hegel“
- HAYM, Rudolf: *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, 1927², Nachdr. Hildesheim 1962, bes. S. 443-453 „Geschichtsphilosophie“
- HAZARD, Paul: *Die Krise des Europäischen Geistes*, Hamburg 1939
- *Die Herrschaft der Vernunft*, Hamburg 1949
- HEGEL, G.W.F.: Benutzte Ausgaben, vgl. oben S. 5
- HEINE, Heinrich: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Ed. W. Harich, Ffm. 1966
- HEISS, Robert: *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx*, Köln 1966², bes. Kap. „Geschichtsphilosophie“ (Hegel) S. 145-157
- HENRICH, Dieter: „Hegels Theorie über den Zufall“, in: Kantstudien 50 (1958/59) S. 131-148
- „Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit“ (1973), jetzt in: H. Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung – Beiträge zur Diagnose der Moderne, Ffm. 1976, S. 303-314
- HERDER, Johann Gottfried: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), in: ders., Sämtl. Werke, Ed. B. Suphan, 1899
- HOBBS, Thomas: *Leviathan*, Ed. I. Fetscher, Neuwied/Berlin 1966
- HOCEVAR, Rolf K.: *Hegel und der preussische Staat*, München 1973
- HOFFMANN, Sibylle: *Die Dialektik von Philosophie und Geschichte in Vicos Scienza Nuova von 1744*, Diss.-Repro Marburg 1978
- D'HONDT, Jacques: *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris 1966

HORKHEIMER, Max: *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1930, jetzt Ffm 1971, Kap. 4 „Vico und die Mythologie“, S. 70-83

INCARDONA, Nunzio: „Hegel et Vico, Philosophie et Herméneutique“, in: Arch. De. Phil. 40 (1977) S. 229-240

JACOBI, Friedrich Heinrich: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), in: ders., Werke, Bd. 3 (Leipzig 1916)

JAUSS, Hans Robert: *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘* in: Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes*, München 1964, S. 8-81

JUNG, Carl Gustav: *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, 1954

KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus: *Hegel und die Folgen*, Freiburg 1970, bes. S. 115-161 „Zur Kritik der Hegelschen Geschichtsphilosophie“ (Lübbe, Pirker, Hiller)

KANT, Immanuel: *Der Streit der Facultäten* (1798), Akad.-Ausg. Bd. VII

- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Akad.-Ausg. Bd. VII
- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Akad.-Ausg. Bd. VIII

KERN, Walter: *Hegel-Bücher 1961–1971*. Periodisch erschienener Auswahl-Bericht in den Zeitschriften „Scholastik“ bzw. „Theologie und Philosophie“, Register in: „Theol. u. Phil.“ 51. Jahrg. (1976) H. 4, S. 559-570

KESSLER, Eckhard: *Das Problem des frühen Humanismus. Seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati*, München 1968

- *Petrarca und die Geschichte – Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, München 1978
- „Humanismus und Naturwissenschaft. Zur Legitimation neuzeitlicher Naturwissenschaft durch den Humanismus“, in: ZphF 33 (1979) S. 23-40
- „Humanism and Scholasticism“, in: Res Publica Litterarum 2 (1979)

KLEMM, Otto: G.B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog, Leipzig 1906

KLÜVER, Jürgen: *Operationalismus. Kritik und Geschichte einer Philosophie der exakten Wissenschaften*, Stuttgart 1971

KOCH, Hal: *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin 1932

KOCH, Josef: *Die ars coniecturalis des Nikolaus v. Kues*, Köln/Opladen 1956

KOJÉVE, Alexandre: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947

- *Hegel. Ein Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens*, Mainz 1958

KONRAD, Joachim: Art. „Vorsehung“ in RGG³, Bd. 6 (1962)

KOSSELLECK, Reinhart: *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/München 1959

- „Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte“ (1967), jetzt in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Ffm. 1979, S. 17-37
- Art. „Geschichte/Historie“ in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. II, Stuttgart 1975

KRIELE, Martin: *Theorie der Rechtsgewinnung*, Berlin 1967

KRINGS, Hermann: „Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte des transzendentalen Verfahrens in der Philosophie“, in: Phil. Jb. 86 (1979) S. 1-15

KRUG, Wilhelm Traugott: *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Leipzig 1827ff.

LANDGREBE, Ludwig: „La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendente?“, in: Les Etudes Philosophiques, Paris 1954

LEHMKUHL, August: *Die göttliche Vorsehung*, Köln 1923

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Essais De Theodicée ...* (1710), in: ders., *Die Philosophischen Schriften* Ed. C.I. Gerhardt, 7 Bde. 1875–1890, Nachdr. Hildesheim 1961, Bd. 6; dt.: ders., *Die Theodizee*, Ed. A. Buchenau, Leipzig 1925 (Phil. Bibl. Bd. 71), 1968²

LESSING, Gotthold Ephraim: *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1777), in: ders., *Sämtl. Schriften* Ed. K. Lachmann, Bd. 13, Leipzig 1897

LICHTHEIM, George: *Kurze Geschichte des Sozialismus*, 1972, über Vico: S. 60 u. 200f.

LIEBRUCKS, Bruno: *Sprache und Bewusstsein Bd. I: Von den undialektischen Gebilden zur dialektischen Bewegung*, Ffm. 1964

LIFSCHITZ, M.: „Vico and Marx“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo/N.Y., 1948, S. 391-414

LÖHDE, Hermann: G.B. Vico und das Problem der Bildung, Diss. Erlangen 1932

LÖWITH, Karl: „Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie“, in: Dt. Vierteljahresschrift f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 6 (1928) S. 702-741

- *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1964⁵
- *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1967⁵ (über Vico bes. Kap. VI)
- „G.B. Vico und die Folgen“, in: Merkur 22 (1968) S. 1097-1110
- *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*, Heidelberg 1968
- *Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960
- „Geschichte und Natur in Vicos ‚Scienza Nuova‘“, in: Quaderni Contemporanei II (1969), S. 135-169

LÜBBE, Hermann: *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel/Stuttgart 1963

- „Das Ende des phänomenologischen Platonismus“, in: Tijdschrift voor Philosophie, 16. Jahrg. (1954), S. 639-666
- „Sprachspiele und Geschichten. Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium“, in: Kantstudien 52 (1960/61) S. 220-243
- „Zur Theorie der Entscheidung“ (1965), jetzt in: ders., *Theorie und Entscheidung – Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg 1971
- *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse – Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart 1977
- „Geschichtsphilosophie und politische Praxis“, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hgg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik Bd. V) München 1973, S. 223-240

LUGINBÜHL, Johannes: *Die Axiomatik bei G.B. Vico*, Diss. Bern 1946

LUKÁCS, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*, in: ders., Werke Bd. 9, Neuwied 1960

MANDEVILLE, Bernard: *Die Bienenfabel* (1705), dt. Frankf./M. 1968

MARCUSE, Herbert: *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied/Berlin 1962, 1968²

MARQUARD, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Ffm. 1973, 1982²

- „Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie“, in: AZP 1978, H. 1, S. 23-42
- „Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts“ (1980), jetzt in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart (Reclam) 1981, S. 39-66; Kurzfassung in: Neue Zürcher Zeitung vom 19./20. Mai 1979, Nr. 115
- „Felix culpa? Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis III“, in: M. Fuhrmann/H.R. Jauss/W. Pannenberg (Hgg.), *Text und Applikation* (Poetik und Hermeneutik Bd. IX), München (Fink) 1981, S. 53-71

MARTIN, Gottfried: *Leibniz-Logik und Metaphysik*, Berlin 1967²

- MARX, Karl: *Das Kapital*, Bd. I, in: MEW Bd. 23
 — *Briefe an Lassalle und Engels*, in: MEW Bd. 30
- MATHIEU, Vittorio: „*Vico neoplatonico*“, in: *Archivio di Filosofia* (1969) S. 97-108
- MAURER, Reinhart Klemens: *Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart 1965
- MEDICK, Hans: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 5) Göttingen 1973
- MEHLIS, Georg: „*Die Geschichtsphilosophie Hegels und Comtes*“, in: *Jahrb. f. Soziologie* 3 (1927) S. 91-109
- MEINECKE, Friedrich: *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte*, München/Berlin 1924, 1963³
 — *Die Entstehung des Historismus*, München 1936, Neuaufl. 1965
- MEINHARDT, Helmut: „*Nikolaus von Kues und der Nominalismus*“, in: *Theologie und Menschenbild — E. Link zum 65. Geburtstag gewidmet*, Ffm./Bern/Las Vegas 1978, S. 177-193
- MICHELET, Carl Ludwig: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Teil 2, Berlin 1838, S. 791-801
- MISCH, Georg: *Geschichte der Autobiographie*, Bd. IV, 2. Hälfte, Ffm. 1969
- MONTESQUIEU: *Vom Geist der Gesetze*, Ed. E. Forsthooff, 2 Bde., Tübingen 1951
- NAUMANN, Manfred (Hg.): *Artikel aus der von Diderot und D'Alembert herausgegebenen Enzyklopädie*, Ffm. 1972
- NELSON, Benjamin: *Vom Ursprung der Moderne*, Ffm. 1977
- NICOLINI, Fausto (Hg.): *Commento storico alla seconda 'Scienza Nuova'*, Rom 1949/50
- NIKOLAUS VON KUES: *De beryllo/Der Beryll*, Ed. Karl Bormann, Hamburg 1977² (Phil. Bibliothek Bd. 295)
- NISBET, Robert: „*Vico and the Idea of Progress*“, in: *Social Research* 43 (1976) S. 625-637
- OEING-HANHOFF, Ludger: „*Konkrete Freiheit*“, in: *Stimmen der Zeit*, Bd. 187, Jahrg. 96 (1971) H. 6, S. 372-390
- OELMÜLLER, Willi: „*Geschichte und System in Hegels Religionsphilosophie*“, in: *Phil. Jahrb.* 76 (1968/69) S. 67-87
- OTTMANN, Henning: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd. I „Hegel im Spiegel der Interpretationen“, Berlin/New York 1977
- OTTO, Stephan: „*Die Kritik der historischen Vernunft innerhalb der Denkfigur des Hegelschen 'Vernunftschlusses'*“, Zur Begründung einer Systemtheorie von Geschichte und Geistesgeschichte“, in: *Phil. Jahrb.* 81 (1974) S. 30-49
 — „*Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axioms 'verum et factum convertuntur'*“, in: *Phil. Jahrb.* 84 (1977) S. 32-54
 — „*Faktizität und Transzendentalität der Geschichte. Die Aktualität der Geschichtsphilosophie G.B. Vicos im Blick auf Kant und Hegel*“, in: *ZphF.* 31 (1977) H. 1, S. 43-60
 — „*Geistesgeschichte zwischen Philosophie und Feuilleton*“, in: *ZphF.* 32 (1978) S. 77-82
 — „*Die Geschichtsphilosophie G. Vicos*“, in: *Phil. Rdschau* 25 (1978) S. 232-249
 — „*Vico als Transzendentalphilosoph*“, in: *Arch. Gesch. Phil.* 62 (1980) S. 67-79
- PETERS, Richard: *Der Aufbau der Weltgeschichte bei G.B. Vico*, Stuttgart 1929
 — „*Aurelius Augustinus und G. Vico*“, in: *Geist und Gesellschaft*, Kurt Breysig zu seinem 60. Geburtstag, Bd. 3, Berlin 1928, S. 49-85
- PICO DELLA MIRANDOLA: *De Dignitate Hominis* (lat./dt.), Berlin/Zürich 1968
- PIEPMEIER, Rainer: *Aporien des Lebensbegriffs seit Oetinger*, München/Freiburg 1978
 — „*Situierung und Distanzierung G. Vicos. Erörterungen zu F. Fellmann, Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*“, in: *Studia Leibnitiana XII* (1980) 253-264
 — *Art. „Erziehung des Menschengeschlechts“*, in: *H.W.P.*, Bd. 2, S. 735f.
- PIOVANI, Pietro: „*Apoliticality and Politicality in Vico*“, in: *Tagliacozzo/Verene* (1976) S. 395-407
- PLATON: *Sämtliche Werke* in 6 Bänden, Reinbek 1964—66
- PLESSNER, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928, Berlin/New York 1975³, jetzt Ffm. 1981
 — „*Husserl in Göttingen*“, in: *ders., Diesseits der Utopie*, Ffm. 1974, S. 143-159
- POHLENZ, Max: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1955²
- PONS, Alain: „*Prudence and Providence — The Pratica della Scienza Nuova and the Problem of Theory and Practice in Vico*“, in: *Tagliacozzo/Verene* (1976), S. 431-448
- POPKIN, Richard: *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960
- RANFT, Joseph: *Die Bedeutung des Vorsehungsbegriffs für die katholische Dogmatik*, Eichstätt 1928
- RATHMANN, János: „*Vico, Herder und Hegel*“, in: *D.Z.Ph.* 1978, H. 10 (Okt.), S. 1094-1097
- RAUHUT, Franz: „*Die Geschichtsphilosophie Vicos, Spenglers und Toynbees in ihrer Zusammengehörigkeit*“, in: *Hamburger Romanistische Studien*, Reihe B, Hamburg 1955
- REINISCH, Leonard (Hg.): *Der Sinn der Geschichte. Sieben Essays* (G. Mann, K. Löwith, R. Bultmann, Th. Litt, A.J. Toynbee, K.R. Popper, H.U. v. Balthasar) München 1967³
- v. RENTHE-FINK, Leonhard: *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1964, 1968²
- RIEDEL, Manfred: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Ffm. 1969
- RINGGUTH, R.: *Philologie als Philosophie und die philosophische Bedeutung der Jurisprudenz bei G.B. Vico*, Diss. München 1953
- ROBERTSON SMITH, W.: *Die Religion der Semiten*, Darmstadt 1907
- ROHRMOSER, Günter: *Subjektivität und Verdinglichung*, Gütersloh 1961
- ROTHACKER, Erich: *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* (Akad. d. Wiss. u. Lit. in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwiss. Klasse Nr. 6) Mainz 1954
- RÜFNER, Vinzenz: *Die Geschichtsphilosophie G. Vicos*, Bonn 1946
- SALMONY, Hannsjörg A.: *Die Philosophie des jungen Herder*, Basel/Zürich 1949, über Vico S. 38-42
- SARTRE, Jean-Paul: *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek 1967
- SCAPIN, Pietro: „*Contingenza e libertà divina in G.D. Scoto*“, in: *Miscell. francescana* 64 (1964) S. 3-37 u. 277-324
- SCHAEFFLER, Richard: *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt 1973
- SCHAPP, Jan: *Sein und Ort der Rechtsgebilde. Eine Untersuchung über Eigentum und Vertrag*, Den Haag 1968
- SCHAPP, Wilhelm: *Die neue Wissenschaft vom Recht*, Bd. I „Der Vertrag als Vorgegebenheit“ (1930), Bd. II „Wort und Werk als Eigentum“ (1932)
- SCHELER, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern 1960², über Vico S. 113f.
- SCHELLING, F.W.J.: *System des transzendentalen Idealismus* (1800), in: *ders., Sämtl. Werke* Ed. K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856—1861, Bd. III (1858)

- SCHELSKY, Helmut: *Die Hoffnung Blochs. Kritik der marxistischen Existenzphilosophie eines Jugendbewegten*, Stuttgart 1979
- SCHMALENBACH, Hermann: *Leibniz*, München 1921
- SCHMIDT, Richard Wilhelm: „Vico-Kongress in Venedig 1978“, in: ZphF 34 (1980) S. 128-36
- SCHNÄDELBACH, Herbert: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Probleme des Historismus*, Freiburg/München 1974
- SCHÖPF, Alfred: *Augustinus*, Freiburg/München 1970
- SCHULIN, Ernst (Hg.): *Universalgeschichte*, (Sammelband) Köln 1974
- SNOW, Charles Percy: *The Two Cultures And A Second Look*, London 1959 und 1963; dt.: *Die zwei Kulturen*, Stuttgart 1967
- SOCIAL RESEARCH — An International Quarterly of the Social sciences Vol. 43 special issues: *Vico and Contemporary Thought*, Part I (Vol. 43, 1976, S. 390-653) und Part II (Vol. 43, 1976, S. 658-914) Guest Editors: G. Tagliacozzo et al.
- SOREL, Georges: *Etudes sur Vico*, in: *Devenir Social*, Okt.-Dez. 1896; stark gekürzt auch dt.: „Was man von Vico lernt“, in: Sozialistische Monatshefte, 2. Jahrg., 1898
- SPAEMANN, Robert: „Genetisches zum Naturbegriff des 18. Jahrhunderts“ in: Arch. f. Begriffsgeschichte XI (1967) S. 59-74
- SPANN, Othmar: *Geschichtsphilosophie*, Jena 1932, über Vico S. 15f.
- SPECHT, Rainer: „Über den Zugang zu Theodizeen“, in: E. Scheibe/ G. Süßmann (Hgg.), *Einheit und Vielheit. Festschrift für C. Fr. v. Weizsäcker zum 60. Geb.*, Göttingen 1973, S. 91-97
- SPIESS, Emil: „Der früheste Versuch einer allgemeinen Kulturgeschichte auf evolutionistischer Grundlage“ (G. Vico), in: *Studien auf dem Gebiet von Kirche und Kultur — Festschrift für G. Schnürer*, 1930
- SPRANGER, Eduard: „Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls“, in: *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, Berlin 1926, XXXV-LIX
- STADELMANN, Rudolf: „Giambattista Vico“, in: ders., *Grosse Geschichtsdenker*, Tübingen/Stuttgart 1949, S. 131-148
- STANLEY, Thomas: *Historia Philosophiae*, Ed. Leipzig 1711
- STOLLE, Gottlieb: *Anleitung zur Historie der Gelahrtheit*, Jena 1736
- STRUEVER, Nancy: „Vico, Valla, and the Logic of Humanist Inquiry“, in: Tagliacozzo/Verene (1976) S. 173-186
- SÜSS, Wilhelm: *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften*, Mainz 1966
- TAGLIACOZZO, Giorgio/WHITE, Hayden V. (Hgg.): *Giambattista Vico — An International Symposium*, Baltimore (The Johns Hopkins Press) 1969
- TAGLIACOZZO Giorgio/VERENE, Donald Phillip (Hgg.): *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimore/London (The Johns Hopkins Press) 1976
- TAUBES, Jacob: *Abendländische Eschatologie*, Zürich 1946
- THEUNISSEN, Michael: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970
- THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte dt. lat. Ausgabe, hg. v. kath. Akademikerverband, Bd. 2
- THYSEN, Johannes: *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, Bonn 1960
- TROELTSCH, Ernst: *Der Historismus und seine Probleme*, in: ders., *Ges. Schriften Bd. 3*, Tübingen 1922, Neudr. Aalen 1961
- USCATESCU, George: „Actualité Et Perennité De Vico“, in: Arch. De Phil. 40 (1977) S. 115-126
- VAHINGER, Hans: *Philosophie des Als-Ob*, Leipzig 1927¹⁰

- VAUGHAN, Frederick: *The Political Philosophy Of G. Vico. An Introduction To La Scienza Nuova*, The Hague 1972
- VERENE, Donald Phillip: „Vico's Science of Imaginative Universals and the Philosophy of Symbolic Forms“, in: Tagliacozzo/Verene (1976) S. 295-317
- „Vico's Philosophy of Imagination“, in: *Social Research* 43 (1976) S. 410-426
- „Categories and Imagination“, in: H.W. Johnstone Jr. (Hg.), *Categories — An Colloquium*, The Pennsylvania State University (Dep. of Philosophy) 1978
- VICO, Giambattista: Benutzte Ausgaben vgl. oben S. 5; vgl. aber auch unten „Nachträge“
- *Liber metaphysicus (De antiquissima Italorum sapientia liber primus)*, 1710, und *Risposte*, 1711, 1712. Aus dem Lat. und Italien. ins Dt. übertr. von Stephan Otto und Helmut Viechtbauer. Mit einer Einl. von St. Otto, München 1979
- (GIAMBATTISTA VICO — An International Symposium) siehe: Tagliacozzo, G./White, H. V. (Hgg.)
- (GIAMBATTISTA VICO's SCIENCE OF HUMANITY) siehe: Tagliacozzo, G./Verene, D. Ph. (Hgg.)
- (ETUDES SUR VICO) siehe: Archives De Philosophie
- (VICO AND CONTEMPORARY THOUGHT) siehe: *Social Research*, als Buchveröffentlichung nunmehr: *Atlantic Highlands* (N.Y.) Humanities Press 1980 (Ed. G. Tagliacozzo et al.)
- VIECHTBAUER, Helmut: *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*, München 1977
- VIEHWEG, Theodor: *Topik und Jurisprudenz*, München 1953
- WACKERZAPP, Herbert: *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440—1450)*, Münster 1962
- WALCH, Johann Georg: *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1740
- WERNER, Karl: *Über G. Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neuen italienischen Philosophie*, Wien 1877
- *G.B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, Wien 1879 und 1881
- *Zwei philosophische Zeitgenossen und Freunde Vicos (Doria und Rossi)*, Wien 1886
- WINDELBAND, Wilhelm: *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 1 (1911), über Vico S. 597ff.
- WISSER, Richard: „G.B. Vicos ‚Neue Wissenschaft‘ als frühes Modell integrativen Denkens“, in: *Akten d. XIV. Int. Kongr. f. Phil.* (1968), Bd. VI (Wien 1971) S. 572-584
- *Leibniz und Vico*, Diss. Mainz 1954
- WITTERS, R.: *Die Geschichtsdeutung von Vico und De Sanctis*, Diss. Gießen 1966
- WITZENMANN, Walter: *Politischer Aktivismus und sozialer Mythos. G. Vico und die Lehre des Faschismus*, Berlin 1935
- WUNDERLE, Georg: *Grundzüge der Religionsphilosophie*, Paderborn 1924²
- ZIMMERMANN, Bruno: *Rez. zu A. Gehlen, Moral und Hypermoral* (Ffm./Bonn 1969) in: *Phil. Jahrb.* 77 (1970) S. 398-404

Nachträge

- Hegel-Bibliographie.* Materialien zur Geschichte der internationalen Hegelrezeption und zur Philosophiegeschichte, zusammengestellt von Kurt Steinhauer, Stichwortregister von Gitta Hausen, München (u.a.), Saur, 1980
- TOTOK, Wilhelm: *Handbuch der Geschichte der Philosophie IV (Frühe Neuzeit, 17. Jahrhundert)*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981. Bibliographie der Vico-Literatur (ca. 1920-1978) auf den Seiten 428-455
- GRASSI, Ernesto: *Rhetoric as Philosophy*, The Pennsylvania State University Press, 1980
- SCHÄFFER, D.: *Vico's Rhetorical Model of the Mind – Sensus communis in the 'De Nostri Temporis Studiorum Ratione'*, in: *Philosophy and Rhetoric*, No. 3 (Summer 1981)
- VERENE, D.Ph.: *Vico's Science of Imagination*, Cornell Univ. Press, 1980
- VICO, Giambattista: *Die neue Wissenschaft von der gemeinschaftlichen Natur der Nationen*, Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Ferdinand Fellmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981

EPISTEMATA

WÜRZBURGER WISSENSCHAFTLICHE SCHRIFTEN

REIHE PHILOSOPHIE

- Band 1:** Georgios D. Farandos
PLATONS PHILOSOPHIE DER PERIAGOGÉ
 110 Seiten – DM 14,80 (ISBN 3-88479-001-3)
- Band 2:** Wilhelm Baumgartner
NATURRECHT UND TOLERANZ
 Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und politischen Philosophie bei John Locke
 226 Seiten – DM 38,80 (ISBN 3-88479-002-1)
- Band 3:** Vigdis Songe-Möller
ZWIEFÄLTIGE WAHRHEIT UND ZEITLICHES SEIN
 Eine Interpretation des parmenideischen Gedichts
 160 Seiten – DM 34,80 (ISBN 3-88479-018-8)
- Band 4:** Michael Emsbach
SOPHISTIK ALS AUFKLÄRUNG
 Untersuchungen zu Wissenschaftsbegriff und Geschichtsauffassung bei Protagoras
 270 Seiten – DM 45,80 (ISBN 3-88479-021-8)
- Band 5:** Anton F. Koch
VERNUNFT UND SINNLICHKEIT IM PRAKTISCHEN DENKEN
 Eine sprachbehavioristische Rekonstruktion Kantischer Theoreme gegen Sellars
 150 Seiten – DM 34,— (ISBN 3-88479-025-0)
- Band 6:** Yung-Kye Kang
DER WEG ZUR MEDITATION
 Eine philosophische Studie
 80 Seiten – DM 16,80 (ISBN 3-88479-026-9)

Verlag Königshausen + Neumann – Würzburg

Hans Wagner
KRITISCHE PHILOSOPHIE
Systematische und historische Abhandlungen

(hrsg. v. Karl Bärthlein und Werner Flach)

496 Seiten – DM 39,80 (ISBN 3-88479-019-6)

Der Band enthält sämtliche bisher veröffentlichte und unveröffentlichte Abhandlungen und Vorträge des Bonner Ordinarius für Philosophie zur Geschichte und Systematik der Philosophie. Das Buch liefert durch die Zusammenfassung auch der bisher verstreut erschienenen Einzelpublikationen in einem Band einen leicht zugänglichen und geschlossenen Gesamtüberblick über das Werk Hans Wagners. Seine Auseinandersetzung mit der antiken und neuzeitlichen Philosophie (u.a. Platon, Aristoteles, Plotin, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Dingler, Heidegger, Cramer, Popper, Sartre, Frankfurter Schule) erweist sich auf der einen Seite als ausgezeichnete Einführung in die klassischen Themen der abendländischen Philosophie, auf der anderen Seite werden die Probleme der modernen Forschung zum Ausdruck gebracht. Die systematischen Abhandlungen behandeln besonders die Themen *Idee, Reflexion, Apriorität, Metaphysik, Bewußtsein, Sprache, Recht und Kunst* und zeigen deren sachliche Einheit in der modernen Transzendentalphilosophie auf.

ZUR PHILOSOPHIE
DER MATHEMATISCHEN ERKENNTNIS

Herausgegeben von
Egon Börger – Donatella Barnocchi – Friedrich Kaulbach

140 Seiten – DM 34,80 (ISBN 3-88479-022-6)

Leitendes Ziel der in diesem Band mitarbeitenden Philosophen und an der mathematischen Forschung aktiv beteiligten Mathematiker ist es, einen Beitrag zur Philosophie der Mathematik zu leisten, der aus den traditionellen Formen der Grundlagendiskussion ausbricht. Dies geschieht durch den Aufweis, daß eine den grundlegend neuen Ergebnissen und Methoden der Mathematik der letzten hundert Jahre gerecht werdende Diskussion wieder das zum Ausgangspunkt ihrer Erörterung machen muß, was schon in der Antike den Griechen als Hauptproblem der mathematisch-philosophischen Grundlagendiskussion galt: nämlich die Frage nach den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen der Anwendbarkeit mathematischer Erkenntnisse.

Verlag Dr. Johannes Königshausen + Dr. Thomas Neumann

K & N

ISBN 3-88479-050-1